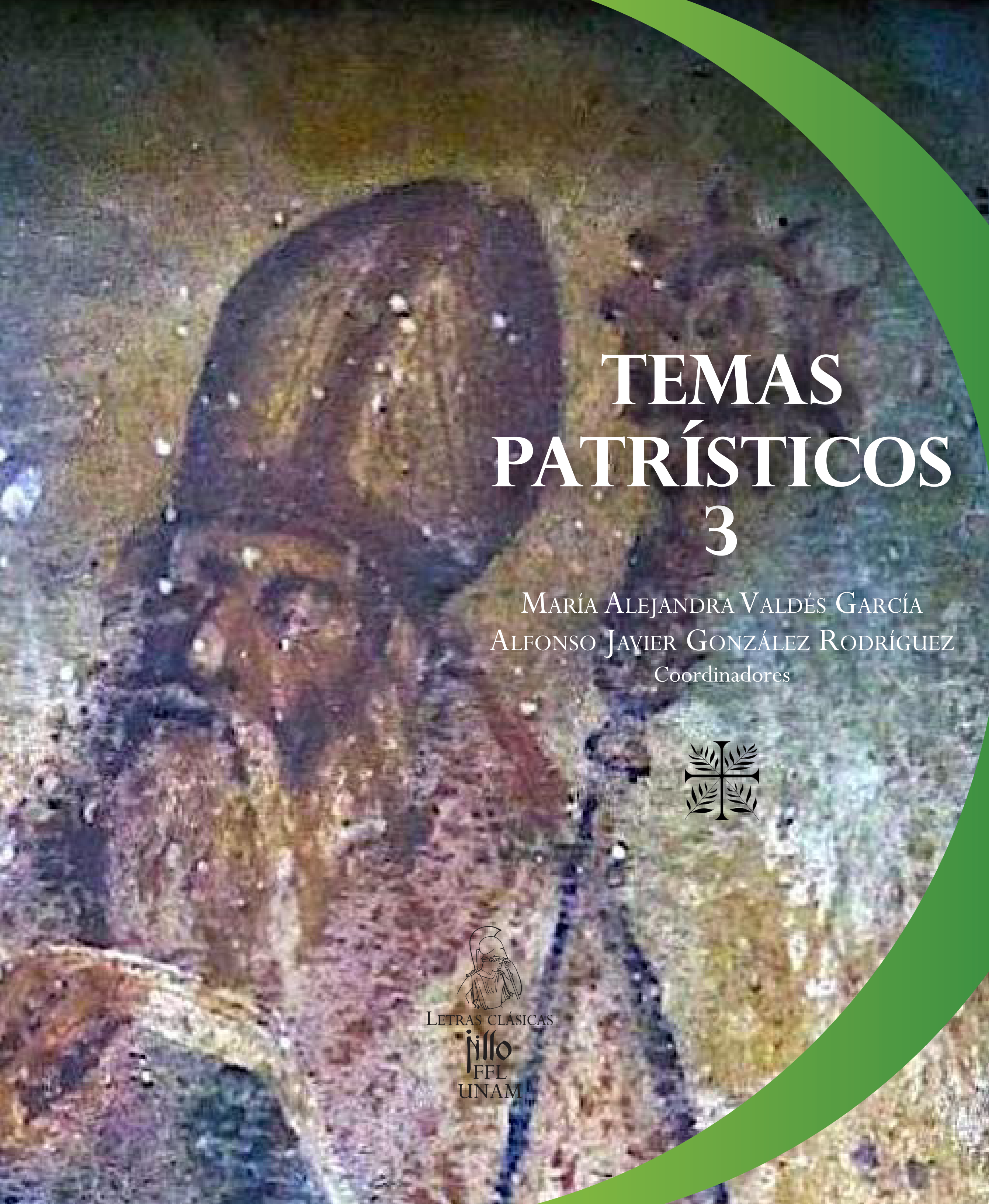
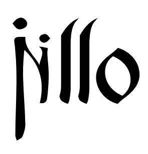
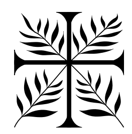

TEMAS
PATRÍSTICOS
3
María Alejandra Valdés García
Alfonso Javier González Rodríguez
Coordinadores
Letras clásicas
FFL
UNAM

SERIE IN ILLO

TEMAS PATRÍSTICOS 3



COLECCIÓN APROXIMACIÓN A LA PATRÍSTICA



MARÍA ALEJANDRA VALDÉS GARCÍA
ALFONSO JAVIER GONZÁLEZ RODRÍGUEZ
(coordinadores)

TEMAS PATRÍSTICOS 3

COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL ACADÉMICO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



La presente edición: *Temas patrísticos 3*,
fue realizada en el marco del proyecto
UNAM-DGAPA-PAPIIT IN 403618:
«Aproximación a la patrística: colección de textos»

Primera edición: octubre de 2021

ISBN 978-607-30-5150-7 (volumen: *Temas patrísticos 3*)

ISBN 978-607-30-3593-4 (colección: Aproximación a la Patrística)

Todas las propuestas para publicación, presentadas para su producción editorial por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, son sometidas a un riguroso proceso de dictaminación por pares académicos, reconocidas autoridades en la materia y siguiendo el método de «doble ciego» conforme las disposiciones de su Comité Editorial.

Editado y producido en México

í Índice

presentación audiovisual
haz *click* en el enlace
https://youtu.be/zVBTnsNAH1s

o puedes acceder vía QR



Presentación

María Alejandra Valdés García (FFL, UNAM)
Alfonso Javier González Rodríguez (ENP 3, UNAM)

Presentamos el tercer volumen de *Temas patrísticos* de esta colección, el cual incluye cinco artículos, dictaminados por pares, ordenados de manera cronológica. Se trata nuevamente del trabajo realizado por los miembros del proyecto PAPIIT 403618: «Aproximación a la patrística: colección de textos» y el «Seminario de Patrología» de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, durante el año 2019.

El primer artículo del doctor Miguel Ángel Ramírez Batalla titulado «Las posturas de los Padres de la Iglesia ante la cultura clásica del siglo II al IV» aborda algunas de las ideas más relevantes sobre las dos posturas cristianas frente a la cultura profana: la negación total de los valores anteriores y la apropiación de lo que podía serles más provechoso.

En segundo lugar hallamos un estudio retórico preciso sobre «Encomio y vituperio en las *Homilías diversas* de Basilio de Cesarea», tema que fue presentado parcialmente en el III Congreso Internacional *Nova tellus* en el Instituto de Investigaciones Filológicas en septiembre de 2019 y que aprovechamos para publicar aquí *in extenso*, ya que este espacio nos lo permite.

Sobre Agustín de Hipona incluimos dos artículos que abordan una temática semejante: «San Agustín, *Tratado sobre la Trinidad* 4, 7-8, 18-21. La misión del Hijo: Cristo como único mediador e igual al Padre» y «Dios hombre = hombre Dios. Una aproximación a la cristología de san Agustín» de la autoría de

Miguel Santiago Flores Colín y Juan Eligio Chávez Montoya, respectivamente.

La última comunicación que comprende este volumen fue presentada por el doctor Pedro Emilio Rivera Díaz en la *XVIII International Conference on Patristic Studies* en la Universidad de Oxford en agosto de 2019, y tenemos la fortuna de poder verla publicada aquí: «Los Padres de la Iglesia en la *Ratio verae theologiae* de Erasmo de Rotterdam».

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, noviembre de 2021.

Abreviaturas

Acad.	*Contra academicos*
Ambros., *Exp. in Lc.*	*Ambrosii Expositio in Lucam*
Ann. in 1 Tim.	*Annotationes in 1 ad Timotheum*
Aphth.	*Aphthonius*
Arist., *Rh.*	*Aristotelis Rhetorica*
ASD	*Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, 1969-.
Ath., *Inc.*	*Athanasii De incarnatione*
Aug., *C. litt. Pet.*	*Augustini Hipponensis Contra litteras Petiliani*
Aug., *Conf.*	*Augustini Hipponensis Confessiones*
Aug., *De doctr. Christ.*	*Augustini Hipponensis De doctrina Christiana*
Aug., *En. in ps.*	*Augustini Hipponensis Enarrationes in Psalmos*
Aug., *Ep. Io.*	*Augustini Hipponensis In epistulam Iohannis ad partos*
Aug., *grat. Chr.*	*Augustini Hipponensis De gratia Christi et de peccato originali*
Aug., *Hept.*	*Augustini Hipponensis Quaestiones in Heptateuchum*
Aug., *Io. eu. tr.*	*Augustini Hipponensis In Iohannis euangelium tractatus*
Aug., *Trin.*	*Augustini Hipponensis De Trinitate*

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
Basil., *De Sp S.*	*Basilii Caesariensis De Spiritu Sancto*
Basil., *Gent.*	*Basilii Caesariensis De legendis gentilium libris*
BCG	Biblioteca Clásica Gredos
BPa	Biblioteca de Patrística
c. Max.	*Contra Maximinum*
CCSL	*Corpus Christianorum Series Latina*
Cels.	*Contra Celsum*
Cels., *AL*	*Celsi Alethes logos*
Clem. Al., *Prot.*	*Clementis Alexandrini Protrepticus*
Coll. Max.	*Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*
cons. eu.	*De consensu euangelistarum*
Const. Ap.	*Constitutiones Apostolorum*
corr. et gr.	*De correptione et gratia*
CPh	*Classical Philology*
CWE	Collected Works of Erasmus
Cypr., *Ad Donat.*	*Cypriani Ad Donatum*
Diu. qu. Simpl.	*De diuersis quaestionibus ad Simplicianum*
DSA	*Diccionario de san Agustín*
EC	*Estudios Clásicos*
EN	*Ethica Nicomachea*
Ench.	*Enchiridion*
Ep.	*Epistula*
Ep. Gal.	*Epistulae ad Galatas expositio*
Eus., *HE*	*Eusebii Historia ecclesiastica*
Gen. Litt.	*De Genesi ad litteram*
Gent.	*De legendis gentilium libris*
gest. Pel.	*De gestis Pelagii*
Gr. Naz.	*Gregorius Nazianzenus*
Gr. Nyss., *Bas.*	*Gregorii Nysseni In Basilium fratrem*
Gr. Thaum., *Pan. Or.*	*Gregorii Thaumaturgi In Origenem oratio panegyrica*
HDiu.	*Homilia in diuites*

Hept.	*Quaestiones in Heptateuchum*
Herm.	*Hermias philosophus*
Hex.	*Hexaemeron*
HGord.	*Homilia in Gordium martyrem*
HGrat.	*Homilia de gratiarum actione*
Hier., *Ep.*	*Hieronymi Epistulae*
Hil., *Comm. in Matth.*	*Hilarii Commentarium in Matthaeum*
HIul.	*Homilia in martyrem Iulittam*
HMam.	*Homilia in sanctum Mamantem martyrem*
HMart.	*Homilia in sanctos XL martyres Sebastenses*
HPs.	*Homilia in Psalmum*
HSab.	*Homilia contra Sabellianos et Arium et anomaeos*
I., *Ap.*	*Iosephi Contra Appionem*
IPA	Institutum Patristicum Augustinianum
Iul. o. imp.	*Contra Iulianum opus imperfectum*
Iul., *Gal.*	*Iuliani Contra Galilaeos*
Iust., *Apol.*	*Iustini Apologia*
Iust., *Dial.*	*Iustini Dialogus*
Lact., *Inst.*	*Lactantii Institutiones diuinae*
Lib., *Prog.*	*Libanii Progymnasmata*
Men. Rh.	*Menander rhetor*
Nicol.	*Nicolaus rhetor*
Pl., *Leg.*	*Platonis Leges*
Porph., *Chr.*	*Porphyrii Aduersus Christianos*
praed. sanct.	*De praedestinatione sanctorum*
Procl., *In R.*	*Procli In Rempublicam*
Ps. Hermog., *Prog.*	*Pseudo Hermogenis Progymnasmata*
Quint., *Inst.*	*Quintiliani Institutio oratoria*
RÉG	*Revue d'Études Grecques*
RG	*Rhetores Graeci*
Rh. Alex.	*Rhetorica ad Alexandrum*
S.	*Sermo*
s. c. Arian.	*Sermo contra Arianos*

SicGym	*Siculorum Gymnasium*
SN	J. Anoz, *San Agustín. Sermones nuevos*
SR	*Sciences Religieuses*
Synes., *Dio*	*Synesii Cyrenensis Dio*
Synes., *Ep.*	*Synesii Cyrenensis Epistulae*
Tat., *Orat.*	*Tatiani Oratio ad Graecos*
Tert., *Apol.*	*Tertulliani Apologeticum*
Theo	*Theonis rhetoris Progymnasmata*
Thphl. Ant., *Autol.*	*Theophili Antiocheni Ad Autolycum*
VetChr	*Vetera Christianorum*

Abreviaturas bíblicas

Ap	*Apocalipsis*
1 Co	*Primera epístola a los corintios*
Dn	*Daniel*
Dt	*Deuteronomio*
Ex	*Éxodo*
Flp	*Epístola a los filipenses*
Ga	*Epístola a los gálatas*
Gn	*Génesis*
Hb	*Epístola a los hebreos*
Hch	*Hechos de los apóstoles*
Is	*Isaías*
Jc	*Jueces*
Jn	*Evangelio según san Juan*
1 Jn	*Primera epístola de san Juan*
Jr	*Jeremías*
Lc	*Evangelio según san Lucas*
Lv	*Levítico*
2 M	*Segundo libro de Macabeos*
Mt	*Evangelio según san Mateo*
Nm	*Números*
1 P	*Primera epístola de san Pedro*
Pr	*Proverbios*

Rm	*Epístola a los romanos*
2 R	*Segundo libro de los reyes*
Sal	*Salmos*
2 S	*Segundo libro de Samuel*
1 Tm	*Primera epístola a Timoteo*
2 Tm	*Segunda epístola a Timoteo*
1 Ts	*Primera epístola a los tesalonicenses*

I

Las posturas de los Padres de la Iglesia ante la cultura clásica del siglo II al IV

Miguel Ángel Ramírez Batalla (FFL, UNAM)

El cristianismo tuvo que enfrentarse al prestigio de la cultura clásica, pues ésta era un elemento importante de la civilización grecorromana. La relación entre ambas tenía algunas dificultades, ya que los valores y las creaciones intelectuales del legado antiguo aparecían, para ciertos cristianos, como opuestas y refractarias al Evangelio. Además de que manifestaciones como el arte y la literatura se mostraban ligadas al culto de los dioses, la cultura antigua aparecía como una rival de la religión cristiana, pues también pretendía resolver, con sus propias formas, los temas del hombre, de Dios y el mundo. En este contexto, la conversión al cristianismo requería del hombre educado en el aprecio y el cultivo de las obras clásicas un esfuerzo para reconocer los límites de esa cultura y otorgarle el sitio que realmente le correspondía. El objetivo medular de este escrito es mostrar que entre los pensadores cristianos de los siglos II al IV hubo dos tendencias principales que se presentaron frente a la antigua cultura; una fue la total negación de la civilización grecorromana y sus valores, mientras que otra intentó una apropiación de lo más valioso que podía obtener de ella. Se exhibirán de manera general algunas de las ideas más relevantes de estas posiciones, así como sus exponentes más conocidos.

El rechazo y la hostilidad al conocimiento antiguo

Los autores representativos de esta tendencia pertenecieron a la segunda mitad del siglo II cuando la religión cristiana empezó a mantener sus primeros contactos serios con la cultura de su tiempo. Hermias y Teófilo de Antioquía son buenos ejemplos de la corriente que vio con mucho recelo las expresiones culturales antiguas. Por el contenido de sus escritos se nota que tales personajes tuvieron un conocimiento respetable de las principales materias que componían el saber antiguo. Su propósito fue defender los postulados del cristianismo y realzarlos frente al ideal que representaba la civilización grecorromana, por lo que no escatimaron recursos para rechazar su valía. Un elemento criticado fue la retórica, a la que tildaban de vana y embaucadora; la verbosidad y el estilo de los escritos y discursos presentaban causas perversas como buenas; además, los oradores no deseaban defender la justicia, sino imponerse a sus rivales. Del estilo por el que se ufanaban los antiguos, Teófilo declaraba que «las explicaciones de filósofos, historiadores y poetas parecen dignas de crédito por estar adornadas de bella dicción, sin embargo, su fondo se ve que es necio y vacío, pues no contienen sino muchedumbre de tonterías y no se halla ni sombra de verdad [...] toda su verbosidad se ve que es pura inanidad y más bien daño para quien las cree».[1]

De manera parecida sobre los poetas reputados y estimados de la Antigüedad, cuyos escritos eran considerados obras de arte y poseedores de invaluables saberes, Teófilo notaba su carácter impío y superficial, pues presentaban a los dioses como seres de comportamiento desvergonzado y con muchos vicios. Así, los poetas eran culpables de brindar una imagen negativa e impropia de la divinidad al presentarla con formas reprobables incluso para los hombres; además, alentaban el proceder insolente de sus lectores, pues las personas solían comportarse como los dioses.[2] Aunque sin el carácter tajante de Teófilo, en el siglo III Cipriano retomó la crítica filosófica del mito que señalaba la actuación in-

[1] Thphl. Ant., *Autol.* 2, 12. *Padres apologetas griegos (s. II)*, 1979.
[2] *Ib.* 3, 5.

digna de los dioses como lascivos, adúlteros, impúdicos y mentirosos. Era difícil buscar la virtud con tales modelos, pues quien se porta así «no hace más que imitar a los dioses que venera. Para estos desgraciados los delitos se cubren también con capa de religión».[3] En el siglo IV Lactancio exponía la conducta inmoral de los dioses, por lo que, a su juicio, Cicerón hizo mal en acusar a Verres de adulterio porque «éste hizo simplemente lo mismo que Júpiter, a quien él adoraba; y neciamente acusó a Publio Clodio de incesto con su hermana: ese Óptimo y Máximo tuvo a la misma mujer como hermana y como esposa».[4]

Tal acusación contra los poetas no era nueva, pues tenía sus orígenes en las críticas hechas por filósofos, como Jenófanes, Heráclito y Platón, a sus relatos y a los mitos, y en las observaciones del judío Josefo. En otro tiempo, pero empujado por similares motivos, éste había dado su opinión sobre algunos rasgos de la cultura griega, por lo que su obra fue leída de modo profuso y sus argumentos aprovechados por los cristianos. Josefo criticó que los griegos llenaran su mitología de dioses adúlteros, asesinos, traidores e incestuosos que cometían crímenes y comenzaban guerras. Los poetas usaban refinadas técnicas para presentar de modo elegante a los dioses como sujetos de las más bajas pasiones y deseos reprobables. Ante ello inquiría: «¿Qué hombre sensato no se sentirá impulsado a reprender a los que han imaginado todo esto y a censurar la estupidez de los que lo admiten?»[5] Por estas observaciones y reflexiones, Josefo se convirtió en una fuente recurrente de la apologética cristiana.

Sin embargo, el principal punto de ataque fue la filosofía, pues aspiraba a regir la vida humana mediante una búsqueda racional que condujera a la obtención de una visión coherente del mundo y una ética acorde a ella. Teófilo hacía notar que las enseñanzas de los filósofos estaban llenas de tonterías y errores que

[3] Cypr., *Ad Don.* 8 (Cipriano, *Obras*, 1964).

[4] Lact., *Inst.* 1, 10, 14 (Lactancio, *Instituciones divinas*, 1990).

[5] I., *Ap.* 2, 247 (Flavio Josefo, *Autobiografía. Sobre la antigüedad de los judíos [Contra Apión]*, 1998). Para la recepción de Josefo en los autores cristianos, *cf.* Hadas-Lebel, *Flavio Josefo. El judío de Roma*, pp. 223-5.

sólo provocaban que sus discípulos se confundieran con doctrinas malsanas. Acusaba a Diógenes de promover la antropofagia, a Platón de fomentar la comunión de mujeres y la doctrina de la reencarnación, a Epicuro de animar al incesto, a Demócrito de enseñar que el mundo está compuesto de átomos, y a Pitágoras de negar la providencia divina.[6] Hermias añadía que la multiplicidad de escuelas filosóficas y la disensión de sus doctrinas en puntos capitales mostraban la incapacidad de la filosofía de proveer alguna certeza, por lo que no era una guía confiable; sus sofismas, que para él eran necedades y locuras, sólo eran adornos que no buscaban la verdad. Este panorama le hacía ver cuán lejos estaba la filosofía de acercarse a la verdad y confirmaba su principal tesis que señalaba la inutilidad de su estudio debido a que «la contradicción que existe en las doctrinas de los filósofos y la investigación de las cosas los llevan hacia lo infinito e indeterminable, y su objeto es incomprobable e inútil, pues no se conforma por hecho alguno evidente ni por razonamiento alguno claro».[7]

En última instancia, este juicio se reservaba para toda la literatura antigua, porque, al igual que la filosofía, sólo trataba cosas superfluas. Así como el cinismo de Diógenes, el ateísmo de Epicuro y las enseñanzas de Platón no tenían valor ni sentido; tampoco los poemas de Homero y Hesíodo, las tragedias de Sófocles y Eurípides, las comedias de Menandro y Aristófanes y los relatos de Herodoto y Tucídides. Por medios y objetivos, los autores antiguos no merecían que se les prestara atención; el juicio de Teófilo es tajante cuando dice que los escritores clásicos eran «ambiciosos todos éstos de vana gloria, ni conocieron ellos la verdad ni condujeron o incitaron a otros a ella».[8] La verdad estaba ausente en la literatura antigua, puesto que los escritores no estaban realmente interesados en encontrarla, sino ocupados en recibir alabanzas. Si no eran capaces de encontrar la verdad, entonces las fábulas, gue-

[6] Thphl. Ant., *Autol.* 3, 5.

[7] Herm. 19. *Padres apologetas griegos (s. II)*. Otra objeción a la filosofía era que tenía su origen en la apostasía de los ángeles, por lo que sus enseñanzas eran demoníacas. *Id.* 1; Thphl. Ant., *Autol.* 2, 8.

[8] *Ib.* 3, 4.

rras y teorías que llenaban los libros de poetas, historiadores y filósofos eran inservibles y no tenían razón de ser al ocuparse de asuntos que, para esos cristianos, eran insubstanciales.

No obstante, Taciano fue quien llevó el rechazo de la cultura a sus últimas consecuencias. Este escritor sirio fue educado en las disciplinas antiguas, después abrazó el cristianismo y llegó a ser discípulo de Justino; aunque, posterior a la muerte de su maestro, fundaría un grupo con fuertes influencias gnósticas en lo relativo a la sexualidad y al matrimonio. Taciano representó la corriente más hostil hacia la cultura clásica, cuyas pretensiones le parecían profundamente adversas al Evangelio, y resaltó sus aspectos más oscuros de una manera apasionada y extrema. Rechazó la cultura antigua en su totalidad y presentó objeciones a cada una de sus expresiones. Atacaba el orgullo que los antiguos sentían por la originalidad de su cultura al denunciar como vana la presunción griega de ser los creadores de las ciencias y las artes, ya que, en realidad, no había institución o arte que los bárbaros no hubieran creado antes; simplemente eran imitadores.[9] Del mismo modo que Teófilo y Hermias, atacaba los logros de la cultura porque eran vacíos de contenido. La retórica y la gramática eran vana palabrería que trataba asuntos superfluos y eran utilizadas para los peores objetivos como la calumnia y la injusticia al presentar lo justo como injusto. La poesía usaba formas complejas para celebrar los actos impúdicos de dioses que eran obra de la imaginación humana y eran representados por materiales creados para servir al hombre.

Por su parte, la religión era un cúmulo de impiedades y obscenidades al adorar a dioses falsos que eran asesinos, lascivos y crueles. Tales divinidades cometían los peores excesos y crímenes, y todavía eran dignos de adoración. Por numerosas razones, no existía posibilidad alguna de conciliación con los cultos tradicionales. La filosofía no era mejor tratada, pues los filósofos tenían grandes y variados defectos. En su particular perspectiva Diógenes fue un fanfarrón; Aristipo, un disoluto; Platón, un glo-

[9] Tat., *Orat.* 1. *Padres apologetas griegos (s. II)*. Josefo había hecho un señalamiento parecido sobre la imitación griega en *Ap.* 10.

tón; Heráclito, un soberbio; Aristóteles, un mal maestro; Zenón, un ignorante y Empédocles, un charlatán. En su variedad de opiniones notaba que la filosofía no proporcionaba certeza alguna debido a la multiplicidad de posiciones; en el carácter de los filósofos veía inconsistencia y afán de gloria. Debido a esto, advertía que el cristiano no debía ser arrastrado «por estas bandas de gentes, antes bien amantes del barullo que del saber, que dogmatizan cosas contradictorias y cada uno dice lo que le viene a la boca. Los choques que entre ellos se dan son muchos, pues el uno aborrece al otro sentando doctrinas opuestas por pura fanfarronería, aspirando a los puestos eminentes».[10]

Igualmente se lanzó en contra de otras manifestaciones culturales antiguas. El teatro era el escenario donde los actores se burlaban de los dioses y tenían licencia para representar actos impúdicos e inmorales, ya que podían exhibirse adulterios, asesinatos y engaños. El anfiteatro, con sus espectáculos como los combates de gladiadores, era el lugar donde se derramaba la sangre de hombres que se vendían para ello y que eran comprados por los notables de las ciudades para obtener prestigio social. Por ello, los cristianos debían abstenerse de presenciar actos que eran una invitación al vicio y al pecado.[11] Mediante esas aseveraciones, Taciano revelaba las inquietudes de unos conversos que sintieron el cristianismo como la vía reveladora de la salvación, lo que la cultura antigua fue incapaz de brindarles. Vieron la necesidad de romper con ella y negar los fundamentos en que estaba sustentada, pues lo que habían encontrado se veía como la superación de los valores clásicos al haber hallado el único camino por el que se conocía a Dios y el sentido de la vida del hombre. A causa de esto, el sirio ponderaba los valores cristianos y realzaba el origen bárbaro del cristianismo porque significaban algo diametralmente opuesto, en objetivos y medios, a los cimientos en que se basaba la civilización antigua. Así Taciano comentaba su propia conversión:

[10] Tat., *Orat.* 3.

[11] *Ib.* 22-5. Una observación similar fue realizada por Tertuliano poco después en Tert., *Apol.* 15, 1-7 (Tertuliano, *Apologético. A los gentiles*, 2001).

> Y hube de creerles [a los escritos judíos y cristianos] por la sencillez de su dicción, por la naturalidad de los que hablan, por la fácil comprensión de la creación del universo, por la previsión de lo futuro, por la excelencia de los preceptos, y por la unicidad de mando en el universo. Y enseñada mi alma por Dios mismo, comprendí que la doctrina helénica me llevaba a la condenación; la bárbara, en cambio, me libraba de la esclavitud del mundo y me apartaba de muchos señores y de tiranos infinitos.[12]

Los mismos elementos que le parecían inadmisibles a un hombre letrado, como la tosquedad de los libros cristianos y su origen bárbaro, eran los que hacían que Taciano aceptara su mensaje. Como la sapiencia antigua no podía llegar a la verdad ni ofrecer la salvación a los hombres, llegaba a la conclusión que era obra demoniaca que alimentaba doctrinas falsas para desviar al género humano del verdadero sendero que revelaba tales secretos, por lo que su única finalidad era la condenación eterna del hombre. El saber clásico era inútil y sus creaciones, de las que se ufanaban griegos y romanos, absurdas. Si lo que a Taciano le interesaba era la salvación, entonces preguntaba: «¿de qué me sirve la dicción ática, los sorites de los filósofos y las conclusiones verosímiles de los silogismos, las medidas de la tierra, las posiciones de los astros y las carreras del sol?»[13] Por tales razones, el cristianismo no debía tener tratos con la cultura antigua, pues ésta no tenía nada valioso que ofrecer, salvo ideas refractarias y opuestas al Evangelio.

Esta visión negativa de unos cristianos entusiasmados por aferrarse a su nueva religión siguió presentándose tiempo después. Ellos estaban interesados en preservar la pureza de su culto, por lo que veían en la cultura clásica una invitación a la idolatría y un obstáculo a la salvación, así como la postulación de vicios que resultaban adversos a los valores que defendían la visión del cristianismo que profesaban. Por esto tomaron una decisión radical: las Escrituras, por ser el mensaje revelado por Dios, eran la

[12] Tat., *Orat.* 29.

[13] *Ib.* 27.

única lectura apropiada y así no se verían incitados por materias inútiles y perjudiciales para la fe. Al cristiano no le hacía falta otro texto, tal y como afirmaba un escrito del siglo III.

> Rechaza todos los libros paganos. En efecto, ¿qué te importan la doctrina y las leyes extranjeras o los falsos profetas, que además alejan de la fe a las personas poco firmes? Pues, ¿qué te falta en la ley de Dios, para que te vuelvas hacia los mitos paganos? ¿Quieres leer libros históricos? Ahí tienes los de los *Reyes*. Como escritos sapienciales y proféticos tienes los Profetas, Job, el autor de los *Proverbios*; allí encontrarás más inteligencia que en todas las obras poéticas y sapienciales, porque son los oráculos de Dios, el único Dios sabio.[14]

Esta postura extremista tomaba a pecho los dichos de Jesús acerca de que el reino de Dios pertenecía a los pobres de espíritu y las citas paulinas que prevenían de la filosofía y la sabiduría humana que podían desviar al cristiano de la salvación porque el saber divino pertenecía a los necios de este mundo. Tales pasajes resultaban repulsivos a pensadores como Celso, Porfirio y Juliano que los tomaban como prueba fehaciente de la naturaleza absurda e irracional del cristianismo por frivolizar el conocimiento de lo divino y ser una invitación a la ignorancia y al vicio.[15] Las declaraciones cristianas en este y otros sentidos resultaban aberrantes para los letrados. En vez de admitir que el saber sobre Dios, el alma y el hombre eran cuestiones sumamente complejas que requerían un análisis exhaustivo y una actitud racional, mostraban un desconocimiento grosero y un talante superficial y ridículo ante esos temas. Siendo los cristianos un grupo minoritario y despreciado en el siglo II, la reacción de los intelectuales

14 *Const. Ap.* 1, 6, 1-5. En Redondo y Laspalas, «La educación paleocristiana», p. 234.

15 Cels., *AL* 67 (Celso, *El discurso verdadero contra los cristianos*, 1988); Porph., *Chr.* 58 H (Porfirio, *Contra los cristianos*, 2006); Iul., *Gal.* 245 c-d (Juliano, *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*, 1982). Para los matices sociales y culturales de tales críticas, *cf.* Ramírez Batalla, *Pars populi integra, plebs sordida. La imagen de los grupos inferiores de la sociedad romana en la época imperial*, pp. 175-81.

exhibe su incomprensión y escándalo frente a las aserciones y actitudes que denostaban las variadas expresiones de la civilización clásica, a la que consideraban como la muestra más acabada del espíritu humano.[16] Dicha postura cristiana negaba toda posibilidad de intercambio con la cultura antigua, ya que el cristianismo era lo único benéfico para el destino del hombre, por lo que lo más conveniente era alejarse de aquella para mostrar su apego total al mensaje cristiano. Para tal posición, la aceptación del Evangelio implicaba forzosamente la negación de todo conocimiento previo que buscara resolver las cuestiones a las que el cristianismo había dado una respuesta definitiva y de origen divino, por lo que el total rechazo fue la respuesta de quienes sólo veían peligros en los rasgos culturales que daban identidad y orgullo al mundo antiguo.

Reconocimiento y apropiación de la sapiencia clásica

La afirmación de la cultura clásica como la expresión más elevada del espíritu humano implicaba, para los intelectuales, el desprecio del cristianismo por atentar contra los valores del modo antiguo de vida. Como se ha mencionado, la persistencia de algunos cristianos por ponderar el carácter único de su religión hizo que rechazaran totalmente la civilización antigua por considerarla hostil e incompatible con el Evangelio. Frente a esta actitud que negaba cualquier tipo de acercamiento que no fuera el abandono del saber clásico, hubo otra postura que buscó el diálogo con el mundo grecorromano y propició la crítica y la apropiación del mismo en términos positivos. Este proceso fue rico en matices y propuestas, por lo que se analizarán ciertas actitudes que muestran el grado de asimilación e intercambio entre cristianismo y cultura clásica realizado por algunos. Cabe aclarar que este fenó-

[16] Sordi, *Los cristianos y el Imperio romano*, pp. 149-51. Para la cultura clásica como forma integral de comprensión del cosmos, *cf.* Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, pp. 284 y 390; Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, pp. 262 y 284.

meno no fue lineal y que las opiniones cristianas fueron influidas por múltiples factores como el talante personal, las inclinaciones culturales y el momento histórico. Tal situación explica que no era raro que un autor modificara su punto de vista sobre un aspecto dependiendo del matiz que quisiera recalcar y de acuerdo con los objetivos que tuviera en determinados contextos.

En primer lugar está el concepto que se tenía de la cultura clásica en su totalidad o algunas de sus manifestaciones. Sobresale la figura de Justino, quien tenía una inclinación especial por la filosofía, esencialmente la platónica, y su aprecio por ella no disminuyó cuando abrazó el cristianismo; antes de ser cristiano buscó la respuesta de las principales inquietudes sobre Dios y el hombre en diferentes escuelas filosóficas. Vivió en la época de los Antoninos, periodo en que la tolerancia hacia los cristianos se veía amenazada por ataques populares en las ciudades y la circulación de rumores que denigraban las costumbres y creencias cristianas.[17] Justino fue de los apologistas del siglo II que escribieron obras dirigidas a la población culta con el fin de defender su religión frente a los rumores, se destacó por su formación intelectual y actitud positiva frente a la cultura de su tiempo. Las apologías cristianas mezclaban varios géneros literarios, tradiciones y argumentos que iban más allá del discurso judicial de defensa al que remite el término. Recuperaban y adaptaban elementos del protréptico filosófico para criticar las otras religiones y filosofías, presentar las ideas propias como las mejores y más adecuadas, e invitar al lector a abrazar la propuesta defendida. Así, retomaban lineamientos y fines del protréptico para ganar conversos a una filosofía particular al demostrar su superioridad y exponer los errores de las demás. La apología es un género polimorfo y evolutivo, pero que comparte ciertos rasgos que lo hacen relativamente homogéneo.[18]

[17] Sordi, *op. cit.*, pp. 70-3. González Román, «Tolerancia y helenización en las relaciones entre cristianismo e Imperio en época antonina», pp. 83-5. Barnes, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, pp. 102-4.

[18] Rhee, *Early Christian Literature. Christ and Culture in the Second and Third Centuries*, p. 25; Fredouille, «L'apologétique latine pre-Constantinienne (Tertullien, Minutius Felix, Cyprien). Essai de typologie», pp. 59-60; Barnes, *op. cit.*, pp. 107-8. Para la labor cristiana de crítica, adaptación y

Estas consideraciones se ven reflejadas en la opinión de Justino sobre la filosofía, orgullo de la Antigüedad clásica, a la que calificaba como «el mayor de los bienes, y el más precioso ante Dios, al cual ella es la que nos conduce y recomienda [...] Porque sin la filosofía y la recta razón no es posible que haya prudencia. De ahí que sea preciso que todos los hombres se den a la filosofía y tengan a ésta por la más grande y más honrosa obra, dejando todo lo demás en segundo y tercer lugar».[19] Justino estaba inmerso en su época y había recibido una educación retórica, cuyos artificios usaba en sus escritos. La educación, el lenguaje y los antecedentes de algunos cristianos estaban moldeados en los patrones grecorromanos que apreciaban y no estaban dispuestos a desechar sin más. Sabía que debía hallar una base común con sus interlocutores para entablar una discusión fructífera, lo que en su tiempo sólo se podía hacer dentro de los marcos de la cultura antigua, por lo que la valoración de la filosofía es una constante en sus obras.[20] No cabe duda que le tenía un real aprecio que era notable en las múltiples alusiones positivas hacia ella, en haber conservado la vestimenta de filósofo ya convertido al cristianismo y en que no otorgaba a cualquiera el apelativo de filósofo. Así, hablando sobre un adversario, decía: «no merece el nombre de filósofo un hombre que sin saber una palabra sobre nosotros nos calumnia sólo para complacer los deseos mórbidos de la masa [...] este cínico no muestra ningún interés desinteresado por saber, lo que es señal del verdadero filósofo».[21] Debido a esta valoración positiva sobre la cultura, Justino marcó la pauta para quienes pensaban que el cristianismo, lejos de huir del conocimiento antiguo, podía salir beneficiado de este contacto.

En la misma línea se encuentran los alejandrinos Clemente y Orígenes. Estos dos hombres tuvieron un trato cercano con la cultura clásica, como dejan ver sus escritos, a la que apreciaron

apropiación de la cultura clásica, *cf.* Ramírez Batalla, «*Christianos eimi*: La conformación identitaria del cristianismo primitivo», pp. 31-3.

19 Iust., *Dial.* 2, 2-6. *Padres apologetas griegos (s. II).*

20 Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, pp. 44-5. Hober-Rebenich, «Hagiographic fiction as entertainment», p. 189.

21 Iust., *Apol.* 2, 10, 8. *Padres apologetas griegos (s. II).*

como algo valioso. Clemente había gozado de una buena preparación dentro del canon clásico de educación, ya que se acercó a varios sistemas filosóficos, especialmente la doctrina platónica, antes de abrazar el cristianismo bajo la influencia de Panteno. Tal situación dejó una huella imperecedera que se reflejó en sus dotes filosóficas y talante intelectual, los cuales fueron factores esenciales para que ocupara un lugar sobresaliente como maestro cristiano en lo que se ha denominado escuela teológica de Alejandría.[22] Estos aspectos ayudan a explicar la postura positiva sobre la filosofía que aparece en su pensamiento. En Clemente subyace la idea de que Dios concedió la filosofía a los griegos; en varias ocasiones insiste en su carácter divino y en la buena influencia que ha ejercido en la humanidad privada de Cristo. Por ello, admitía los valiosos aportes de ciertos filósofos en cuanto al conocimiento de Dios, al ataque de la idolatría y los errores de la mitología. Esto probaba que Dios había intervenido en tales descubrimientos de los filósofos y la fragilidad de éstos por no alcanzar la verdad, pues «si los griegos recibieron especialmente algunos destellos de la palabra de Dios y proclamaron unas cuantas cosas de la verdad, testimonian que su poder no está oculto y se acusan a sí mismos de débiles, por no ir al encuentro del fin».[23] Esta actitud ayuda a explicar que Clemente rechace la posición de quienes veían en la filosofía una fuente de errores y un obstáculo para la fe. Para él, era un tesoro que debía ser apreciado por las personas cultas, y su desprecio pertenecía a gente iletrada, pues no se debía rehuir a los filósofos si habían dicho algo sabiamente.

Como Clemente, Orígenes también sintió una fuerte atracción por los estudios filosóficos y, además, fue discípulo del célebre neoplatónico Amonio Saccas. Eusebio remarcaba que su ar-

[22] Eus., *HE* 5, 10-1 (Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, 2001).

[23] Clem. Al., *Prot.* 7, 75, 1 (Clemente de Alejandría, *Protréptico*, 1994). Jaeger indica que Clemente no aceptaba que los filósofos alcanzaran parte de la verdad sin ayuda divina. Frente a sus logros reconocía que la filosofía era el Antiguo Testamento de los paganos, aunque no tuvieran contacto con los hebreos (Jaeger, *op. cit.*, p. 91). Para la crítica y apropiación de la cultura clásica por Clemente, *cf.* Hoek, «Apologetic and Protreptic Discourse in Clement of Alexandria», pp. 74-82.

dua preparación en las obras clásicas no era menor que su interés por los escritos cristianos, lo que hizo que no se conformase con la lectura literal de las Escrituras y que se apoyara en el método alegórico para buscar significados profundos en ellas. Esto lo llevó a destacar al grado que se hizo responsable de los estudios de los textos inspirados en Alejandría por encargo directo del obispo Demetrio.[24] Orígenes sobresalió en la filosofía y mostró gran aprecio por el saber clásico, pues observó que los filósofos poseían conocimientos valiosos y edificantes que contribuían al vigor del intelecto, lo cual no era opuesto al cristianismo. Debido a ello, hacía la misma acusación a Celso que Justino le había hecho a su rival Crescencio: «Celso no podía considerarse un filósofo porque no buscaba la verdad en forma desinteresada, lo que era la característica esencial de aquél».[25] Este aprecio lo llevó a manifestarse sobre la filosofía de una forma que bien pudo haber compartido con cualquier persona culta de su tiempo, según lo relató uno de sus discípulos en Cesarea, lugar al que debió ir por desavenencias con Demetrio y donde continuó su enseñanza. Gregorio Taumaturgo contaba de Orígenes:

> Nos alababa de un lado la filosofía y a los amadores de ella con largos y repetidos discursos, muy acertados por cierto, y decía que sólo viven realmente los que se deciden a vivir la vida que dicen con seres racionales, los que viven rectamente; los que, en primer lugar, saben quiénes son ellos mismos; luego, cuáles son los verdaderos bienes que el hombre debe perseguir y cuáles los verdaderos males de los que debe huir.[26]

Clemente y Orígenes eran conscientes de que si el cristianismo quería dejar de ser visto como una religión iletrada y proletaria, como lo denunciaban intelectuales a la manera de Cel-

[24] Eus., *HE* 6, 2. *Cf.* Marrou, *Historia de la educación…*, p. 412.

[25] Origenes, *Cels.* 1, 6 (Orígenes, *Contra Celso*, 1967).

[26] Gr. Thaum., *Pan. Or.* 75. Orígenes, *Contra Celso*. Para el contexto teológico, espiritual e histórico de esta obra, *cf.* Perrone, «Fra silenzo e parola. Dalla apologia alla testimonanza del cristianesimo nel *Contro Celso* di Origine», pp. 111-9.

so, debía alejarse de las posturas contrarias a la cultura clásica y acercarse a las fuentes del saber antiguo.

De modo parecido se expresaban dos hombres que vivieron en una época en que el cristianismo había dejado atrás los rumores populares y alcanzado una buena posición en el Imperio: Agustín y Sinesio. Es bien conocida la gran influencia que tuvo sobre Agustín la lectura del *Hortensio* de Cicerón para interesarlo en la filosofía y el contacto con el neoplatonismo mediante las obras de Plotino y Porfirio para separarse gradualmente de las concepciones maniqueas. Ese interés lo había llevado a los tratados filosóficos de Cicerón y a leer las *Categorías* de Aristóteles, traducidas por el cristiano Mario Victorino; después en Milán leería obras neoplatónicas facilitadas por paganos y cristianos que simpatizaban con esa escuela.[27] Ello hizo que, al acordarse del impacto que le produjo la lectura del *Hortensio*, Agustín se expresara bien de la filosofía, pues «aquellas páginas me empujaban bien hacia ella. Hay quienes engañan por medio de la filosofía, coloreando y encubriendo sus errores con un nombre tan grande, dulce y honorable».[28] De manera parecida admitía que su interacción con los escritos filosóficos lo había hecho dudar de las ideas maniqueas y desligarse de ellas para empezar la ruta que lo llevaría a aproximarse al cristianismo. Esto se nota en su opinión sobre los filósofos y sus doctrinas en comparación con los dogmas maniqueos: «me parecían más probables las cosas que dijeron los filósofos, personas de tanta valía que llegaron a conocer las cosas del mundo, aunque no descubrieron a su Creador».[29]

Sin embargo, Sinesio fue quien dejó constancia más elocuente sobre el concepto que un cristiano tenía de la cultura antigua. Sentía un gran placer en el ocio y el estudio de los autores antiguos, a quienes dedicó mucha atención por influjo de Hipatia, su maestra neoplatónica, a la que se refería como «madre, hermana, maestra, benefactora mía en todo lo que para mí tiene valor en

[27] Brown, *Biografía de Agustín de Hipona*, pp. 112-6.
[28] Aug., *Conf.* 3, 4, 8 (Agustín, *Confesiones*, 1986).
[29] *Ib.* 5, 3, 3.

dichos y hechos».[30] Empero, las circunstancias hicieron que ese ocio creador diera paso en muchas ocasiones a tareas que no le eran gratas como encabezar la embajada de Cirene ante el emperador Arcadio, organizar la defensa de la ciudad ante los bárbaros y ocupar el obispado de Ptolemaida para defender sus intereses materiales y espirituales ante las autoridades pertinentes. Su preparación en los autores antiguos hizo que tuviera en alta estima la cultura clásica. Destacaba la ardua preparación del filósofo y los motivos que lo llevaban hacia la filosofía: «Lo que yo encarezco es que el filósofo en nada sea torpe ni rudo, sino un iniciado en los misterios de las Gracias, un griego cabal, esto es, que sea capaz de tener tratos con los hombres sin ignorar ninguna obra escrita de importancia. Y es que, según creo, no hay otro preámbulo a la filosofía sino el afán de conocimiento».[31] Sinesio apreciaba la literatura antigua, especialmente a Dión de Prusa y Elio Arístides por su estilo y su papel como oradores defensores de sus ciudades, función con la que se veía identificado, por lo que enfatizaba las cualidades de esos escritores y los frutos que daba la cultura clásica, algo que no podía captar quien careciera de tales conocimientos. Dejó constancia de lo que pensaba de la antigua cultura y sus detractores, al decir que el filósofo

> estará en comunión consigo mismo y con Dios por medio de la filosofía, y lo estará con los hombres por medio del poder subyacente de la palabra. Así tendrá la autoridad de un filólogo, pero, como filósofo, juzgará a cada uno en parte y todas las cosas en general. Esos obstinados despreciadores de la retórica y de la poesía no me parece que lo sean por voluntad propia, sino que por deficiencia de su naturaleza son ineptos incluso para lo pequeño; de ellos antes podrás ver su corazón que lo que está dentro de su corazón, al estar incapacitada su lengua para expresar su pensamiento.[32]

[30] Synes., *Ep.* 16, 2-4 (Sinesio de Cirene, *Cartas*, 1995). Sobre la profunda relación intelectual entre Sinesio e Hipatia, *cf.* Marrou, «Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino», pp. 145-7.

[31] Synes., *Dio* 42 b (Sinesio de Cirene, *Himnos. Tratados*, 1993).

[32] *Ib.* 43 b.

La razón y su relación con la fe fue otro tema presente en los pensadores cristianos. Un obstáculo para que alguien culto aceptara el cristianismo era la diferencia entre razón filosófica y fe cristiana. Para aquél la fe pertenecía a un grado inferior de conocimiento, propio de los incapaces de apoyar sus creencias en razones, mientras que para los cristianos constituía el fundamento auténtico de la vida cristiana. El motivo de escándalo para los intelectuales era la confianza total que los cristianos tenían en cosas no probadas y su determinación a morir por asuntos indemostrables.[33] Los cristianos se oponían al saber, profesaban creencias irracionales y ponían el acento en creer.

Ante tal percepción, unos cristianos interesados en conciliar fe y razón se dieron a la tarea de cambiar esa visión y se esforzaron en probar que su religión tenía a la razón en alta estima. Clemente señalaba que el mensaje cristiano implicaba tener fe, pero eso no significaba despreciar a la razón, sino que era un elemento valioso para comprender el Evangelio: «Esta luz que ilumina todo y resplandece de lejos, ilumine también a los que se agitan en las tinieblas y libre a los hombres del error extendiendo su derecha poderosa, la inteligencia, para su salvación».[34] El método de Clemente para atraer a los demás a Dios era la búsqueda racional porque el hombre es un ser racional. Concibe al intelecto como criterio superior de conocimiento y estima los valores de la razón con la intención de unir al hombre clásico, con su confianza en ella y su afán de conocer, al cristianismo. Por ello, invitaba a los cultos a que comprobaran por sí mismos que la doctrina cristiana no era irracional y que sus preceptos se sostenían con argumentos.

De la misma forma, Orígenes insistió en que la razón tenía un lugar en su religión. Para rebatir a Celso, que decía que el mundo

[33] Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, pp. 159-60. En este contexto de enaltecimiento de la razón y el desprecio a la creencia ilógica se encuadran las críticas realizadas por Luciano, Epicteto y Marco Aurelio al martirio cristiano. Los reproches obedecían a lo que ellos interpretaban como un deseo mórbido y absurdo de morir de forma pública y ostentosa por motivos irracionales e incomprensibles.

[34] Clem. Al., *Prot.* 1, 2, 3.

existía para todos sus miembros y que el hombre no era superior a los animales con la finalidad de negar la pretensión cristiana de ser el centro del favor divino, ponderaba el carácter racional del hombre que lo distinguía de las bestias. Al contrario, era obvia «la gran ayuda que se nos ha dado en la inteligencia, muy superior a toda arma que parezcan tener las fieras».[35] La razón no era incompatible con la doctrina cristiana, ya que su mensaje proveniente de Dios no podía ser contrario a la característica esencial del hombre: la racionalidad. Orígenes se distinguió por enfatizar que la razón sustentaba los dogmas cristianos y era conforme a la fe, puesto que constituían elementos complementarios. Su insistencia en este punto servía para remarcar la racionalidad como un factor decisivo para llegar al conocimiento divino. Por ello, su discípulo Gregorio afirmaba que aquél censuraba a «todos los que, a manera de bestias, ciegos de inteligencia, no se conocen siquiera a sí mismos y andan errantes como irracionales».[36]

En contraste con los cultos mistéricos y ciertas ideas gnósticas, había cristianos que, al igual que los intelectuales, se consideraban representantes de un modo racional de entender los problemas que rondaban la mente humana. Cuando escribían, se dirigían a los gentiles educados con el objetivo de atraerlos, por lo que orientaron sus esfuerzos a traducir las nociones bíblicas a las categorías mentales clásicas. Por esto, debían demostrar que su religión podía ser comprendida y expuesta en los términos culturales clásicos, lo que implicaba que el Evangelio debía presentarse a la luz del supremo concepto con que los griegos habían contribuido a la vida superior del hombre. Su absorción y reconocimiento de la razón fue un modo de ponerse en pie de igualdad con los gentiles y, al mismo tiempo, de apropiarse de su valioso legado. Si querían ser considerados cultos, no podían desdeñar la razón, pues conducía al saber, en especial al divino. Sinesio decía que no era «lícito creer que la verdad sea cosa de ignorantes y ningún razonamiento admitirá que lo irracional sea sabio».[37]

35 Origenes, *Cels.* 4, 78.
36 Gr. Thaum., *Pan. Or.* 76.
37 Synes., *Dio* 51 d.

Para Agustín los dogmas cristianos eran verdades ocultas que abrían la puerta a la razón; por consiguiente, destacó sus rasgos positivos. A quienes pensaban lo opuesto, les decía que «Dios está muy lejos de odiar en nosotros esa facultad por la que nos creó superiores al resto de los animales. Él nos libre de pensar que nuestra fe nos incita a no aceptar ni buscar la razón, pues no podríamos ni aun creer si no tuviésemos almas racionales».[38] Para el obispo de Hipona la capacidad de entender y amar iban de la mano, pues nadie puede creer lo que no conoce, ni amar lo que no tiene perspectiva de entender. El conflicto entre razón y fe era inadmisible porque ambas cumplían fines complementarios para obtener el saber divino y comprender los misterios cristianos. La razón avisaba desde fuera y la fe iluminaba internamente, por lo que, gracias a ello, la razón encontraba algunas verdades que buscaba.[39] Era necesario captar los dogmas en términos racionales; de lo contrario, se arriesgaba a caer en una credulidad grosera e incapaz de brindar argumentos sólidos. Agustín declaraba que «quien ni siquiera desea entender y opina que basta creer las cosas que debemos entender, no sabe aún para qué sirve la fe [...] Ama intensamente el entender. Ni siquiera las Sagradas Escrituras (que imponen la fe en grandes misterios antes de que podamos entenderlos) podrán serte útiles si no los entiendes rectamente».[40]

Otra forma de acercarse a la razón fue utilizar las herramientas que la cultura antigua daba para probar sus aserciones. Justino marcaba las semejanzas de unas ideas cristianas con nociones clásicas para mostrar que no había cosas absurdas en los dogmas y, a la vez, usaba argumentos filosóficos. Aducía que los estoicos y la Sibila habían hablado que todo sería consumido por el fuego, Platón había sostenido que todo fue hecho y ordenado por Dios, así como la inmortalidad del alma, los estoicos habían defendido la conflagración universal y Menandro había invitado a que los ídolos no fuesen adorados. Además, hacía notar que existían relatos

[38] Aug., *Ep.* 120, 1, 2-3 (Agustín, *Cartas*, 1951). Para esta posición de Agustín, *cf.* Brown, *op. cit.*, pp. 368-9.
[39] Aug., *Ep.* 120, 2, 8.
[40] *Ib.* 120, 2, 8-3, 13.

que indicaban que Dios tenía hijos, que había dioses en agonía, la posibilidad del nacimiento virginal y la ejecución de milagros. Por lo tanto, los intelectuales no podían aducir que las ideas cristianas eran imposibles, pues, si lo hacían, entonces también debían rechazar sus propios relatos que abordaban temas similares.[41]

De modo similar, Orígenes usó sus conocimientos sobre la literatura antigua para sostener sus posturas. En el *Contra Celso* se sirvió de sus habilidades dialécticas para responder a las acusaciones del filósofo platónico al echar mano de varios autores y doctrinas de corte estoico, aristotélico y platónico que dominaba gracias a sus estudios. Gregorio señalaba que también utilizaba esas habilidades en la enseñanza, puesto que «no consideraba sólo lo que salta a los ojos de todos y se ve por simple aparición, sino que ahondaba y trataba de llegar hasta lo más íntimo, proponiendo y preguntando y escuchando las respuestas [...] A estilo muy socrático nos impresionaba a veces y otras nos derribaba al suelo con su discurso».[42] Si alguien asentía sin pensar o reflexionaba poco, «procuraba corregirlo con los razonamientos antedichos y otros varios; pues multiforme es este campo de la filosofía, cuyo objeto es acostumbrarnos a no lanzar nuestro asentimiento al azar y venga lo que viniere, y luego retraerlo [...] De este modo educaba racionalmente aquella parte de nuestra alma a la que atañe juzgar sobre dicciones y razones».[43] Orígenes, quien no se mostraba inferior en ningún rasgo respecto a sus rivales, exponía el cristianismo a los cultos como intelectualmente respetable y se convencía a sí mismo de que no era una fe irracional.

En el mismo tenor se ubicaba Basilio de Cesarea, gran orador y conocedor de la literatura griega. El obispo tuvo una postura equilibrada sobre los textos clásicos, de los que podía aprovecharse si se les usaba adecuadamente. Para eso daba una directriz: todo lo que favoreciera la formación intelectual y moral del cristiano

41 Iust., *Apol.* 1, 20-2. Aunque en una parte posterior de su texto especificará que algunas semejanzas de las prácticas religiosas entre griegos y cristianos fueron burdos plagios de los demonios: *Ib.* 1, 54.

42 Gr. Thaum., *Pan. Or.* 95-7. También Eusebio habla de la forma en que Orígenes empleaba estos métodos en el análisis de los textos cristianos (*HE* 6, 19).

43 *Ib.* 102, 106.

podía aceptarse. Acerca de las obras de los poetas decía a un joven: «no debéis prestar atención a todas en montón, sino quererlas y mirarlas con interés cuando os refieran las acciones o palabras de hombres buenos, para tratar de pareceros lo más posible a ellos; por el contrario, cuando en su representación pasen a hombres perversos, debéis evitarlas taponando vuestros oídos no menos que Odiseo, dicen ellos, ante el canto de las Sirenas».[44] Si bien los poetas tocaban temas espinosos como los amoríos y conflictos de los dioses, no por ello debían ser evitados. Comparaba la labor cristiana de depuración de textos antiguos con la acción de las abejas, cuando obtenían polen de las flores, para obtener buenos ejemplos de la literatura griega y moldear la conducta conforme a la virtud. Basilio aconsejaba elegir lo bueno y loable del conocimiento clásico para ponerlo al servicio del mensaje cristiano: «convenía examinar cada una de las enseñanzas y ajustarlas al fin propuesto, aplicando la piedra al cordel, según el refrán dorio».[45] Ofrecía ejemplos en los que se invitaba a la virtud y al saber: Homero y Hesíodo se pronunciaban contra el vicio, Solón prefería la virtud a la riqueza, Sócrates soportaba los ultrajes y Platón decía que la peor injusticia era aparentar ser justo. Como muestra de su postura selectiva y talante conciliatorio entre cristianismo y cultura clásica, Basilio afirmaba que «aquellas obras suyas que contengan el bien, las daremos, siendo así, por válidas».[46]

Igualmente, haciendo gala de su sapiencia y habilidades en la cultura antigua, algunos remarcaban que el diálogo entre cristianos y letrados no era un choque entre indoctos y cultos, sino una discusión entre iguales. Al mismo tiempo que apelaban a la Ley y los Profetas hebreos para interpretar el cristianismo, intentaron adaptarlo a las formas y los contenidos clásicos para hacerlo aceptable al mundo grecorromano, como antes había intentado

44 Basil., *Gent.* 4, 2 (Basilio de Cesarea, *A los jóvenes: cómo sacar provecho de la literatura griega*, 2011).

45 *Ib.* 4, 10. Como otros cristianos, amonestaba contra el predominio de la forma sobre el fondo y del aplauso sobre la verdad en el que podían caer la retórica y la literatura.

46 *Ib.* 7, 1.

Filón con la *Torá*.[47] El alejandrino Atanasio intentaba mostrar el sentido de la vida y muerte de Jesús de modo persuasivo al utilizar silogismos y razonamientos, pues estaba convencido de que no había algo absurdo ni ridículo en la doctrina cristiana. También daba argumentos para probar que la existencia del *Logos* en el mundo era posible y su vinculación con Jesús, incluso citaba a Platón para fortalecer sus afirmaciones. Declaraba que «también los griegos serán conmovidos por nosotros con estas razonables consideraciones [...] al menos sobre hechos que son visibles a todos».[48] Con ciertas precauciones los Padres favorecían que el cristianismo se nutriera gradualmente de las ideas clásicas, y adoptara sus formas y métodos.

Paralelamente, sostuvieron seguir doctrinas conforme a la razón y retorcieron el argumento gentil al afirmar que la característica de los doctos era exhibir actitudes irracionales. Orígenes indicaba que Celso no sustentaba sus aseveraciones, sino que, incapaz de dar pruebas, las suplía con insultos y burlas. Su deber era

> atacar nuestras razones objetivamente; pero, dando de mano a los argumentos objetivos, se entretiene en burlas e injurias [...] y no ve que tal manera de conducir sus razonamientos pugna con su propio propósito de hacernos abandonar el cristianismo y que sigamos sus doctrinas. Si éstas las hubiera tomado más en serio, acaso fueran más persuasivas; mas como no hace sino burlarse, reírse y hacer el bufón, diremos que, por falta de razones serias, que ni tenía ni sabía, vino a parar en estas charlatanerías.[49]

Orígenes veía esta actitud con desdén y la asemejaba al nivel de discusión que mantenía la gente inculta que no tenía razones. En otro sentido, pero con el mismo fin, Lactancio señalaba el carácter irracional de las persecuciones y la forma en que se in-

[47] Dodds, *op. cit.*, pp. 141-3. Jaeger, *op. cit.*, p. 58.
[48] Ath., *Inc.* 45 (Atanasio, *La encarnación del Verbo*, 1989). Para el papel del concepto de *Logos*, *cf.* Ramírez Batalla, *La idea de la romanidad en la Antigüedad tardía (161-395)*, pp. 165-6.
[49] Origenes, *Cels.* 6, 74.

tentaba que los cristianos abandonaran su religión. En sus obras utiliza todas las herramientas de la retórica para dar fuerza a sus argumentos y crear el efecto deseado, por lo cual, aunque no hay testimonios de que sufriera en las persecuciones de los tetrarcas, captó el sentir ante tal fenómeno. La postura imperial romana era inadecuada porque

> la religión no puede ser impuesta por la fuerza; el asunto debe tratarse más con palabras que con azotes, para que haya asentamiento. Que afilen la punta de sus inteligencias; si sus razones son verdaderas que se diga. Estamos dispuestos a escuchar, si nos enseñan; si se callan, no les creemos, de la misma forma que no cedemos cuando se ensañan con nosotros. Que nos imiten a nosotros, exponiendo las razones de su causa.[50]

Lactancio subrayaba que los cristianos eran quienes tenían la razón de su lado y una actitud lógica al abordar los problemas que les proponían, pues estaban dispuestos a presentar argumentos de sus creencias, mientras que los demás no actuaban así. Los cristianos estaban convencidos de que sus dogmas eran más demostrables que las ideas antiguas sobre lo divino porque una característica básica de su religión era no aceptar creencias sin previo examen, lo que los libraba de profesar conceptos absurdos. De esta forma, para escarnio de los letrados, se consideraban los mejores representantes de la razón, la mayor gloria del mundo clásico.

Consideraciones finales

Las actitudes de los Padres de la Iglesia ante la civilización grecorromana obedecieron a múltiples factores personales, contex-

[50] Lact., *Inst.* 5, 19, 11-2. Aunque en otro contexto, Agustín se expresaba sobre la base racional del cristianismo, en el cual «se mandaba creer con más moderación y sin falacia alguna lo que no se demostraba», mientras que los maniqueos «obligaban a creer una infinidad de cosas sumamente pueriles y absurdas que no podían demostrarse» (*Conf.* 6, 5, 7).

tuales y formativos. En este trabajo se destacaron dos posturas que aglutinan de modo general las reacciones de los pensadores cristianos frente a la cultura clásica, si bien la temática conlleva muchos y diferentes aspectos que la vuelven compleja al analizarla por cada grupo y autor por autor. Los Padres vivieron en un entorno social que se mostraba como el paladín del desarrollo intelectual frente a las formas anómalas existentes allende las fronteras imperiales. La filosofía, la retórica y las demás disciplinas exhibían el raciocinio humano de modo palpable y óptimo, lo cual era motivo de orgullo. Tal fue el medio en el que los cristianos se educaron y en el que convivieron con las expectativas comunitarias, familiares y personales, y los anhelos eruditos de los sectores que frecuentaban. Esto expone la importancia que tenía para los autores reflexionar sobre el saber antiguo y fijar las relaciones que podía llevar con su religión. Lejos de ser un tema menor, implicaba al mismo tiempo meditar acerca del cristianismo: su naturaleza y las formas que debía adoptar. En este plano, es pertinente afirmar que, sobre todo a nivel escriturario aunque no exclusivamente en él, las acciones y cavilaciones de los Padres tuvieron un papel fundamental en el desarrollo intelectual y social en varias versiones que el cristianismo tomaría en este periodo y que dejaría huellas profundas en siglos posteriores al brindar diversas pautas a seguir.

í

Encomio y vituperio en las *Homilías diversas* de Basilio de Cesarea

2

María Alejandra Valdés García (FFL, UNAM)

La teoría de los autores de *Progymnasmata*[1]

En retórica, para la elaboración de un discurso completo, era necesario dominar los *progymnasmata* o ejercicios preparatorios, los cuales eran fábula, relato, *chreia*, sentencia, lugar común, encomio, comparación, etopeya, descripción, tesis, propuesta de ley, lectura, audición, paráfrasis, elaboración y réplica.[2] Como podemos ver en esta lista, los tratadistas incluyen el encomio (ἐγκώμιον) entre ellos,[3] aunque correspondía a una composición completa. Su complejidad exige detenimiento, analizaremos aquí las homilías a los mártires de Basilio de Cesarea, como panegíricos integrales, y un breve vituperio hallado en la *Homilía contra la riqueza*,[4] desde el punto de vista del encomio como *progymnasma*, cual lo propone el título de este apartado.

[1] En este artículo abordaremos la teoría retórica de los siguientes autores de *Progymnasmata*: Teón, Ps. Hermógenes, Aftonio y Nicolás de Mira. Eventualmente se mencionarán los *Progymnasmata* de Libanio de Antioquía y la *Institutio oratoria* de Quintiliano.

[2] *Cf.* Theo 59-65.

[3] Sobre *encomio* y *vituperio*, *cf.* Theo 109-12; Ps. Hermog., *Prog.* 14-8; Aphth. 21-31; Nicol. 47-58; Lib., *Prog.* 209-328; Quint., *Inst.* 3, 7.

[4] Hay traducción al castellano de estas obras: Basilio de Cesarea, *Panegíricos a los mártires. Homilías contra las pasiones*, 2007.

El encomio ocupa, dice el rétor Teón, una posición crucial en el ciclo de los ejercicios preparatorios,[5] signo de su importancia es la implicación que tiene en otros *progymnasmata*.[6] En la introducción a su obra, Teón se excusa de incluir entre éstos al encomio; según él mismo dice: «dejé para el lugar oportuno la exposición exacta de las reglas del encomio y ahora he hecho más sencilla su enseñanza»,[7] pero esa obra sobre el encomio o no fue escrita o no se conserva. Así lo define el rétor: «un encomio es una composición que pone de manifiesto la grandeza de las acciones nobles y de las otras buenas cualidades de un personaje determinado».[8]

Y enseguida enumera los tipos y nombres de las distintas composiciones epidícticas: Encomio para los vivos, epitafio para los muertos, himno para los dioses.[9] Los tratadistas derivan su denominación de diferentes vocablos: Teón lo hace procedente de ἐν κώμῳ (*komos*, fiesta), mientras que Pseudo Hermógenes y Aftonio lo relacionan con el término κώμη (*kome*, aldea), pues, según su definición, «κέκληται δὲ ἐγκώμιον, ὥς φασιν, ἐκ τοῦ τοὺς ποιητὰς τοὺς ὕμνους τῶν θεῶν ἐν ταῖς κώμαις τὸ παλαιὸν ᾄδειν».[10]

5 Sobre la posición del ejercicio en los manuales, decía Atanasio, rétor del siglo IV, que era mejor poner el encomio al principio de la serie debido a su importancia, pues proporcionaba elementos de enseñanza básicos. *Cf. Aphthonii Progymnasmata*, p. 53.

6 El encomio se encuentra en la obra de los autores de *progymnasmata* entre el lugar común y la comparación, debido a la relación que los une, pues ambos ejercicios son esenciales para la composición del elogio, si bien ambos se refieren a casos generales, mientras que el elogio tiene un objeto preciso.

7 Theo 61.

8 *Ib.* 109: «Ἐγκώμιόν ἐστι λόγος ἐμφανίζων μέγεθος τῶν κατ' ἀρετὴν πράξεων καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν περί τι ὡρισμένον πρόσωπον». Teón, Hermógenes, Aftonio, *Ejercicios de retórica*, 1991.

9 *Cf.* Theo 109. Las normas para cada una de estas composiciones las encontramos en la obra de Menandro el rétor, *Dos tratados de retórica epidíctica*, 1996. A propósito de las posibles composiciones epidícticas, frases de los panegíricos de Basilio de Cesarea aquí abordados fueron utilizadas para elaborar himnos en la liturgia bizantina, *cf.* Karavites, «Saint Basil and the Byzantine Hymnology», pp. 203-14.

10 Ps. Hermog., *Prog.* 15: «Se llama «encomio», según afirman, porque antiguamente los poetas cantaban los himnos a los dioses en las aldeas». *Cf.* Aphth. 21.

Como *progymnasma*, este ejercicio enseñaba al alumno a alabar a una persona o cosa por su virtud, o a censurarla por su falta de cualidades en el caso del vituperio. Aftonio es el único que trata por separado encomio y vituperio, pero los demás rétores incluyen ambos en un solo ejercicio, afirmando que están basados en los mismos tópicos o en los mismos lugares de invención, puesto que al elogio corresponde dialécticamente el vituperio.[11]

El encomio es uno de los *progymnasmata* para el que los tratadistas proporcionan indicaciones exhaustivas, ya que excede en gran medida los límites propios de un ejercicio escolar y constituye por sí mismo un tipo de discurso literario referido a un caso particular;[12] para ilustrar esto veamos el tratamiento que le da Teón dividiéndolo, primero, en tres partes: «cualidades del espíritu y del carácter, cualidades físicas y cualidades externas».[13]

Después, hace de cada apartado las subdivisiones correspondientes proporcionándonos la lista completa de argumentos para el encomio de persona: *a)* cualidades intelectuales y morales: prudencia, templanza, valor, justicia, piedad, liberalidad, magnanimidad; *b)* cualidades físicas: salud, fuerza, belleza, sensibilidad; *c)* cualidades externas: nobleza de nacimiento: ciudad, pueblo, forma de gobierno, padres, familia; educación; amistades; reputación; cargo; riqueza y abundancia de hijos.

A éstas siguen las acciones, la parte más importante de los encomios, que también enumera profusamente, ya que son importantes por distintas razones: por el bien de otros, a causa del bien y de la utilidad pública, o por haber sido llevadas a cabo solo o el primero, por encima de su edad o en medio de fatigas, etcétera. En general, la actividad humana es entendida esencialmente como actividad moral, por ello, acciones y virtudes pueden ir juntas en los encomios.

11 Theo 112. Existe una tesis dedicada específicamente al vituperio: Rinker, *The art of censure: classical* psogos *rhetoric*, 1979.

12 El estudio más completo sobre el encomio es el hecho por Laurent Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, 1994, y de carácter más general su antecedente: Burgess, «Epideictic Literature», pp. 89-261.

13 Theo. 109. Esta división tripartita también es mencionada en Pl., *Leg.* 697 b, 717 a y en Arist., *Rh.* 1362 b (Aristóteles, *Retórica*, 1990).

Su exposición de la preceptiva encomiástica concluye con la enumeración de otros argumentos que también aconseja utilizar: *a)* juicios de personajes célebres; *b)* conjeturar el futuro a partir del pasado;[14] *c)* hacer mención de otras personas alabadas anteriormente, comparando sus obras con las de quienes estemos elogiando; *d)* encomiar a partir de los nombres propios y de la homonimia, o de los sobrenombres.[15]

El rétor Pseudo Hermógenes, a diferencia de Teón, menciona los tópicos del encomio y después enumera otros elementos que también pueden encomiarse: animales, cosas, plantas y ciudades. Dos puntos importantes en su obra son que diferencia entre alabanza y encomio:[16] «El encomio se diferencia de la alabanza (ἔπαινος, *epainos*) en que ésta se podría hacer también en pocas palabras, por ejemplo: 'Sócrates es sabio', mientras que el encomio (ἐγκώμιον) se hace mediante una exposición más extensa».[17]

Aftonio define el encomio estableciendo la diferencia entre los distintos tipos de encomio y el *epainos*: «Himno para los dioses, encomio para los mortales, la alabanza es breve».[18] Además de los objetos ya enumerados por Pseudo Hermógenes como susceptibles de encomio, Aftonio incluye las épocas y después propone la siguiente estructura: *(a) proemio*; *(b) linaje*: pueblo, patria, antepasados y padres; *(c) educación*: ocupaciones, dominio de su arte y respeto a las leyes; *(d) acciones*: espíritu, cuerpo y fortuna; *(e) comparación* y *(f) epílogo*.[19]

El único de los tratadistas que comenta de manera independiente el vituperio es Aftonio, aunque finalmente lo remita al encomio:

> Un vituperio es una composición expositiva de los vicios propios de alguien. Se diferencia del lugar común en que el lugar común

[14] *Ib.* 1368 a 30-1 incluye este argumento entre los recursos comunes a todos los discursos.

[15] Theo 111.

[16] Según Arist., *Rh.* 1367 b 28-30, la diferencia estriba en que la alabanza ensalza las virtudes mientras que el encomio las acciones.

[17] Ps. Hermog., *Prog.* 15.

[18] Aphth. 21.

[19] *Ib.* 22. *Vid.* p. 80: cuadro 2.1. Topoi *del encomio.*

> lleva consigo un castigo, mientras que el vituperio contiene únicamente una acusación pura y simple. Se divide en los mismos principios de argumentación que el encomio, y se han de vituperar tantos objetos como hay que encomiar: personajes y cosas, circunstancias y lugares, animales y árboles. Se ha de vituperar tanto en común como individualmente. Así pues, cuando hayas hecho el proemio, ofrecerás el linaje, que dividirás de igual forma que en el encomio, y la educación, las acciones, la comparación y el epílogo los dispondrás del mismo modo que en los encomios.[20]

Nicolás de Mira tiene una visión de encomio distinta a la de los otros rétores. En su obra, después de afirmar que el encomio es complicado y de muchos tipos, dice que se limitará solamente a lo apropiado para principiantes. Puesto que los otros *progymnasmata* son partes de una hipótesis y ejercitan para elaborar una hipótesis completa, argumenta Nicolás, el encomio es incluido entre ellos, ya que unas veces se considera como parte y otras como hipótesis completa, según el uso que se haga de él.

Parte de una hipótesis es, por ejemplo, el pequeño encomio que puede hacerse del autor de una máxima, puesto que no se trata de un discurso completo, e hipótesis completa es el caso de los panegíricos a los mártires de Basilio.

Después de enumerar los tipos de encomio que hay, entre los cuales incluye la *thesis*,[21] que también considera de factura encomiástica, puesto que para convencer o disuadir se encomia o vitupera una propuesta,[22] divide el esquema a la manera tradicional (bienes espirituales, corporales y externos), pero no recomienda seguir ese orden, sino el siguiente: *(a) Proemios*; *(b) origen*: nacionalidad, ciudad de origen, ancestros; *(c) nacimiento*: augurios; *(d) educación* y *(e) acciones*.

Aunque menciona los bienes corporales como parte de la división que hacen los otros rétores, dice claramente que no la

[20] *Ib.* 27-8.
[21] Nicol. 49, *cf.* Arist., *Rh.* 1367 b 37-1368 a 1.
[22] *Cf. Ioannis Sardiani Commentarium in Aphthonii Progymnasmata*, p. 167.

seguirá.[23] De entre los tratadistas es el único que da recomendaciones sobre cómo debe ser el estilo del género epidíctico: «'en los encomios, dicen, es necesario usar un estilo elegante y más gracioso y teatral con algo de solemnidad'... necesitamos... en los panegíricos lo que produzca placer, como dije, con solemnidad, para gente que disfruta sin preocupación alguna».[24]

Libanio en sus *Progymnasmata* no desarrolla una exposición sistemática del elogio como los demás rétores, sino que va directamente a los ejemplos de donde se deduce su estructura, la cual seguiría el orden tradicional: *(a) exordio*; *(b) nacimiento*; *(c) ciudad*; *(d) ancestros*; *(e) infancia*; *(f) educación* y *(g) acciones*.[25]

Según B. Schouler, el plan seguido por Libanio es esencialmente cronológico, lo que nos lleva a pensar en una mayor aproximación a la biografía;[26] pero los oradores no siguen de manera estricta un plan totalmente cronológico o totalmente ideológico, sino uno equilibrado entre ambos, manteniendo siempre un conjunto de *topoi* lógicamente articulados. En esto difiere de Teón afirmando que la narración que se hace de manera cronológica constituye un relato propiamente dicho.[27] Este rétor sigue a Aristóteles en su división del encomio, pues en la *Rhetorica* aconseja expresamente el uso de una *narratio* no continua para el discurso epidíctico, sino subdividida en partes, las cuales corresponden a los distintos *topoi*: «διήγησις δ'ἐν μὲν τοῖς ἐπιδεικτικοῖς ἐστιν οὐκ ἐφεξῆς, ἀλλὰ κατὰ μέρος».[28] Técnica que, debido a la agrupación, facilita la memoria de las acciones, objetivo del discurso.[29]

De la obra de Menandro el rétor, el teórico por excelencia de la elocuencia epidíctica, es de gran importancia el apartado del *basilikós logos* o discurso imperial[30] que comprende los *topoi* siguientes

[23] Nicol. 50.
[24] *Ib.* 58.
[25] Lib., *Prog.* 8.
[26] Schouler, *La tradition hellénique chez Libanios*, p. 111.
[27] *Cf.* Theo 86-7.
[28] Arist., *Rh.* 1416 b 16-7: En cuanto a la narración, en los discursos epidícticos no es continua, sino por partes.
[29] *Ib.* 1416 b 22 ss.
[30] Men. Rh. 368-77.

para el elogio de persona: *(a) patria*; *(b) familia*; *(c) nacimiento*; *(d) naturaleza*; *(e) crianza*; *(f) actividades*; *(g) acciones* y *(h) fortuna*.[31]

El esquema de Menandro ha llegado a ser el básico, e incluso, él mismo lo sigue para el resto de los discursos incluidos en su propia obra.

En la oratoria latina, Quintiliano, hablando en general de los primeros ejercicios, antes de centrarse en el desarrollo del encomio, lo califica de tarea mayor y de múltiple utilidad, y expresa el objetivo pedagógico del ejercicio: «*Animus contemplatione recti pravique formatur*».[32] En general, sigue las reglas dictadas por los tratadistas griegos, pero concede mayor importancia a las cualidades del alma —después de Aristóteles el elogio de la virtud será lo predominante— y a lo que sigue a la muerte de un hombre: honores divinos, decretos, estatuas erigidas y sobre todo lo que él llama *ingeniorum monumenta*, pues los hombres ilustres como Menandro han conseguido juicio más justo por parte de la posteridad que por parte de su propia época.[33] Tal vez Quintiliano usa la tripartición temporal antes-durante-después para acentuar el carácter biográfico de su esquema.[34]

Dedica también una parte importante al vituperio, incluso con ejemplos. Igual que Aristóteles,[35] concede mucha importancia al auditorio, pues «*plurimum refert qui sint audientium mores*»,[36] y aconseja introducir en algún momento el elogio del auditorio, pues eso los hace benévolos y así se logra el objetivo del discurso: «*maxime fauet iudex, qui sibi dicentem adsentari putat*».[37]

Para el elogio de ciudad Quintiliano establece su preceptiva con detalle. Usa la misma tópica que para las personas, pero con

[31] *Cf.* Pernot, «Les *topoi* de l'éloge chez Ménandros le rétheur», pp. 34-53.
[32] Quint., *Inst.* 2, 4, 20: Se forma el carácter con la reflexión acerca de la rectitud y de la depravación.
[33] *Ib.* 3, 7, 18; *cf.* Arist., *Rh.* 1367 a 1-2.
[34] *Cf.* Quint., *Inst.* 3, 7, 10-8.
[35] Arist., *Rh.* 1367 b 7-8.
[36] Quint., *Inst.* 3, 7, 23: Importa muchísimo cuáles sean los principios morales de los oyentes.
[37] *Ib.* 3, 7, 25: Muy especialmente favorable es el juez, cuando piensa que el orador está de acuerdo con su propio sentir.

sus diferencias: en lugar del padre, el fundador, y en lugar de las virtudes y vicios, las bondades de su situación geográfica. Se alaba a sus ciudadanos como se hace con los hombres y su descendencia, y tanto sus edificios públicos como los lugares, por su utilidad, situación favorable o fecundidad.[38] Termina el capítulo sobre el género demostrativo remitiendo a los ejercicios de tipo deliberativo, pues, en conjunto —opina— ambos géneros tienen cierta semejanza.[39]

Después de considerar la teoría y sus variantes en cada rétor se puede concluir que, sin importar cuál sea el objeto de elogio, la tópica del encomio es, por analogía, antropomórfica, y guarda esencialmente una sola estructura basada en las características del encomio para persona, es decir, implica básicamente los siguientes *topoi*: *(a) proemio*, *(b) linaje*, *(c) educación*, *(d) acciones, (e) comparación* y *(f) epílogo*.[40]

El encomio en las homilías a los mártires de Basilio

Dentro de las *Homilías diversas* de Basilio de Cesarea consideradas auténticas, hay cuatro panegíricos a los mártires (*A la mártir Julita*, *Al mártir Gordio*, *A los cuarenta mártires de Sebaste* y *Al mártir Mamante*).[41] El objeto de alabanza en los encomios profanos son hombres, dioses o héroes, en el cristianismo el «héroe» es un santo o un mártir.[42] Apreciaremos que los *topoi* encomiásticos en estas homilías siguen básicamente el esquema del *basilikós logos* de Menandro el rétor.[43]

38 *Ib.* 3, 7, 26-7.
39 *Ib.* 3, 7, 28.
40 Una visión de conjunto de los *topoi* sobre el encomio se ofrece en el cuadro 2.1, p. 80 de este volumen.
41 Estas homilías están contenidas en *PG* 31: *HIul.* [5] 237 A-262 A, *HGord.* [18] 489 B-508 A, *HMart.* [19] 508 B-526 A y *HMam.* [23] 589 B-600 B, respectivamente.
42 *Cf.* Ruiz Sola, «La asimilación de la heroicidad a la santidad cristiana», pp. 211-22.
43 Men. Rh. 368-77.

La lista de *topoi* enunciada en el apartado anterior sirve de plan básico al orador. Basilio conoce la preceptiva retórica clásica y la sigue, pero deja de lado todos los *topoi* que no contribuyen a su objetivo principal. En toda su obra es característica la subordinación de la forma al propósito de su predicación: edificar a la audiencia anteponiendo la perspectiva ética y mover a los oyentes a la imitación de un modelo ideal,[44] por lo que adapta la tópica tradicional a las necesidades primordiales de su discurso, aunque en ocasiones, mediante el uso de la *praeteritio*,[45] diga que no se servirá de ella, pues es un lugar común en la literatura cristiana el desprecio de la oratoria profana en contraste con los elevados temas cristianos, por lo que predomina, en general, el asunto sobre la forma. En realidad, en la retórica cristiana permanecen las denominaciones de los géneros oratorios, pero se adaptan los esquemas y cambian los contenidos, pues la Escritura es la cantera principal de hechos, personajes y referencias que pasan a sustituir los temas y ejemplos a los que se recurría en la oratoria clásica.

Algunos autores[46] han señalado que los criterios a seguir para el encomio cristiano son expuestos por Basilio en su *Homilía al mártir Gordio*:

[44] Los objetivos en el conjunto de su obra los ha dejado claros en su opúsculo *Gent.* 2: «Nosotros, hijos míos, en modo alguno tenemos en algo de estima la vida humana terrenal, ni en absoluto consideramos o declaramos como algo bueno lo que nos procura una utilidad cumplida dentro de los límites de ésta. Y es que ni la excelencia de los antepasados, ni la fortaleza física, ni la belleza, ni la grandeza, ni los honores de todos los hombres, ni la propia realeza, ni cualquiera de los asuntos humanos que se podrían mencionar los juzgamos algo grande o siquiera deseable, y tampoco admiramos a los que los poseen, sino que vamos mucho más allá en nuestras esperanzas y actuamos en todo momento en aras de la preparación para la otra vida». Basilio de Cesarea, *A los jóvenes sobre el provecho de la literatura clásica*, 1998.

[45] Recurso que consiste en manifestar la omisión de determinados asuntos, aunque afirmar que se quieren pasar por alto implique el nombrarlos. Lausberg, *Manual de retórica literaria*, 1999, § 882.

[46] Delehaye, *Les passions des martyrs…*, pp. 133-62; Bartelink, «Adoption et rejet des topiques profanes chez les panégyristes et biographes chrétiens de langue grecque», pp. 25-40; Harl, «Les modèles d'un temps ideal dans quelques récits de vie des Pères Cappadociens», pp. 313-34; Nicola, «Il θεῖος τῶν ἐγκώμιων λόγος nella *Vita di san Gregorio Taumaturgo* di Gregorio Nisseno», pp. 283-300.

> La escuela sagrada no conoce, pues, una regla de encomios, sino que enumera el testimonio de las acciones en vez de hacer elogios, y así como para los santos sirve de alabanza, también para los que emprenden el camino hacia la virtud es de gran provecho. La norma de los encomios consiste, en efecto, en indagar la patria, investigar el linaje y exponer su educación, mientras que nuestra norma acalla las palabras de nuestros prójimos y cumple el testimonio con lo propio de cada uno (*HGord.* 492 B-C);[47]

en la de los *XL mártires*:

> Pues tal es el encomio de los mártires, exhortar a la virtud a la concurrencia, ya que los discursos sobre los santos no admiten someterse a las normas de los encomios, porque los que pronuncian palabras elogiosas a partir de temas mundanos adoptan los principios de la buena fama, pero para los que el mundo fue crucificado ¿cómo puede ofrecer algo de lo que hay en él como distinción? (*HMart.* 509 A-B)

y en *Mamante*:

> En esto consisten los elogios del mártir, en abundancia de dones espirituales. Puesto que no podemos ensalzarlo según la norma de los encomios profanos, no podemos hacer un discurso sobre padres y antepasados célebres, porque es deshonroso adornar lo evidente en la virtud propia con cualidades ajenas. Semejantes argumentos adoptan, según las normas de costumbre, en los encomios, pero la norma de la verdad reclama los elogios propios de cada uno... Admiremos al varón que no se adorna con ornato ajeno, sino que se honra con el suyo propio (*HMam.* 589 D-592 B).

En estas definiciones predominan las ideas y los conceptos cristianos sobre las convenciones, las leyes del género literario y

[47] El mismo argumento se encuentra en su *HPs.* 1 (*PG* 29, 216 D): «Feliz es, entonces, el que posee lo estimado de más valor, el que participa de los bienes que no se pueden quitar».

las estructuras tradicionales, pues la predicación cristiana procede por descripción de modelos;[48] no obstante, subyace el sustrato común del encomio profano cuyos *topoi* no han sido desarraigados.[49] En el apartado de las virtudes, por ejemplo, además de las cuatro cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza, se consideran las tres teologales: fe, esperanza y caridad.

Los proemios y los epílogos de los encomios han sido analizados en otro trabajo bajo el recurso del lugar común, puesto que se trata de amplificaciones,[50] no obstante, tratándose de una hipótesis en la que se resume el contenido del discurso, encontramos en ellas *topoi* propios del encomio. Los *topoi* encomiásticos se analizarán siguiendo el orden en que aparecen en las homilías y de acuerdo a la preceptiva de los manuales de *progymnasmata*.

Ya se ha mencionado que la *recusatio* de las normas del encomio profano llegó a ser un tópico en la literatura cristiana, pero el modelo permaneció el mismo aunque con sus variantes y propósitos propios. Puede decirse que el encomio cristiano se ciñe a la definición que da Teón en su manual, pues se elogian las acciones y las cualidades inalienables de los santos: «Un encomio es una composición que pone de manifiesto la grandeza de las acciones nobles y de las otras buenas cualidades de un personaje determinado».[51]

[48] Hallamos un ejemplo en *HGord.* 491 A-B: «Cuando escuchamos la vida de Moisés (*Nm* 12, 3), conducida por el Espíritu, de inmediato entra en nosotros el celo de la virtud de este hombre y lo dulce de su carácter parece a cada uno envidiable y feliz... Pues exhortación a la prudencia es la vida de José (*cf. Gn* 39, 9) y los relatos de Sansón, llamamiento a la valentía» (*cf. Jc* 14).

[49] Otro caso típico de encomio dentro de la obra de Basilio es el que hallamos en el proemio de la primera homilía del *Hexaemeron*. Antes de comenzar el relato de la creación, encomia al autor del *Génesis* siguiendo claramente todos los tópicos tradicionales del encomio: proemio (*Hex.* 1, 1, 11-8), crianza (1, 1, 18-21), educación (1, 1, 21-2), acciones (1, 1, 22-40), comparación (1, 1, 40-2) y epílogo (1, 1, 42-6).

[50] *Cf.* Valdés García, *La* paideia *en Basilio de Cesarea*, pp. 121-61.

[51] Theo 109.

Homilía a la mártir Julita (*PG* 31, 237 A-262 A)

Esta homilía consta de dos partes: la primera contiene el encomio de la mártir propiamente dicho, y la segunda, la defensa de la cita de san Pablo: *Orad constantemente, en todo dad gracias*.[52] Basilio comienza el panegírico elogiando el mérito de la mártir (*HIul.* 237 A-B), que consiste en haber sufrido los tormentos por encima de sus fuerzas, *topos* incluido por Teón dentro del apartado de bellas acciones[53] entre las cualidades no espirituales.[54]

El bien externo de la riqueza, del cual gozaba la mártir, es mencionado por Basilio con ocasión del proceso contra ella a favor de un hombre avaro que buscaba despojarla de todos sus bienes (*HIul.* 237 C), pero este *topos* no se menciona como una «cualidad», ni siquiera externa, que sirva para elogiar a la encomiada, sino que es usada en sentido inverso para que se reconozca el desprecio que le inspiraron los bienes materiales en comparación con el valor de los bienes eternos, lo cual entra en el apartado de las virtudes: «¿Acaso fue atraída por la riqueza, o desdeñó lo conveniente por una contienda con el injusto, o sintió terror por el peligro amenazante de los jueces? De ningún modo, sino que decía: 'que la vida se pierda, que perezcan los bienes y no sobreviva mi cuerpo, antes de que salga una palabra impía contra el Dios que me creó'» (*HIul.* 240 B).

También son bellas acciones, dice Teón, «las que siendo alabadas mientras aún estamos vivos rebasan la envidia de la mayoría», en estos parámetros encaja la audacia de la mártir para responder al juez (*parresia*) cuya cólera aumentaba con sus respuestas (*HIul.* 240 B). También bellas acciones son «las que realizamos a causa del bien y no de la conveniencia», lo que se corresponde con la visión de la mártir, no importa ser despojada de los bienes terrenales para obtener el paraíso, ni ser condenada y atormentada si se gana con ello la gloria de los coronados (*HIul.* 240 B-C).

[52] *1 Ts* 5, 17-8. En esta segunda parte, Basilio concluye la predicación del día anterior que había dejado inconclusa (*HGrat.*), eso justifica el que el encomio de la mártir sea tan breve.
[53] Theo 110.
[54] *Ib.* 112: dulzura de palabra, salud, fuerza y las semejantes.

Y aquellas «en las que el esfuerzo es privado, pero la utilidad pública y esas gracias a las cuales la mayoría experimenta grandes bienes y a las que considera un servicio de bienhechores, especialmente, si han muerto».[55] El martirio es un bien común, ya que mediante el ejemplo se edifica y se fortalece la fe, así, la muerte de un mártir es fermento de devoción (*HIul.* 240 C-241 A). También «son dignas de alabanza las acciones que se realizaron en el momento oportuno, y las que alguien llevó a cabo solo».[56]

El *topos* de la fortuna (poder, riqueza, amigos), que va incluido en el apartado de los bienes externos y que Aftonio sitúa antes de la comparación,[57] es para los mártires de carácter póstumo. Han corrido la suerte de ser testigos de la fe y su recompensa es la gloria.

A Julita se la compara en varias ocasiones, de manera parcial, con una «madre que como con una leche común cuida a los ciudadanos», y la gracia que a éstos les fue procurada por mérito suyo es «como la gracia de Eliseo para los de Jericó».[58] Ps. Hermógenes considera la comparación como «la más importante fuente de argumentación en los encomios»[59] y Menandro recomienda añadir una comparación parcial en cada uno de los capítulos del encomio.[60] Pero en el esquema básico del encomio hay un apartado exclusivo de la comparación, que en este caso es una *synkrisis*, situado antes del epílogo y mencionado por Aftonio[61] y por Menandro,[62] la cual es de tipo general, ya que se refiere a colectivos de personas, no a personas específicas. En el desarrollo de esta *synkrisis* se conjuntan los bienes espirituales y las virtudes que los acompañan, como el ser valeroso y piadoso:[63]

55 *Ib.* 110.
56 *Id.* Entre las acciones, Cicerón en sus *Topica* (18, 69) afirma que los hechos voluntarios son preferibles a los necesarios: *uoluntaria necessariis* [*anteponatur*].
57 Aphth. 22.
58 *2 R* 2, 5.
59 Ps. Hermog., *Prog.* 17.
60 Men. Rh. 372.
61 Aphth. 22.
62 Men. Rh. 376-77.
63 Theo 110.

> Decía: 'Somos de la misma arcilla que los hombres. Fuimos hechas *a imagen de Dios*[64] como ellos. La mujer fue hecha por el Creador capaz de virtud igual que el varón. ¿Y por qué somos semejantes a los varones en todo? Porque no *sólo carne* fue tomada como constitución de una mujer, sino también *hueso de sus huesos*.[65] De manera que la constancia, el vigor y la paciencia la debemos al Señor de igual manera los varones y nosotras' (*HIul.* 241 A).

Pseudo Hermógenes menciona para el encomio un apartado referente al modo de muerte que no mencionan los demás rétores. Este *topos* es importante para los mártires en general, pues muchas veces se les identifica con el género de muerte que han padecido, como testimonia el uso posterior de esos detalles en la iconografía. La muerte de Julita fue en la pira (*HIul.* 241 A). También aconseja el mismo rétor mencionar si algo extraordinario acaeció entonces. Basilio menciona que su cuerpo había quedado intacto y que se conservaba como reliquia en su santuario (*HIul.* 241 A-B).

Y, por último, dice Pseudo Hermógenes, «examinarás también los sucesos que siguieron a la muerte».[66] Este *topos* lo cumple el orador en el epílogo, desarrollado como una amplificación del hecho, debido al milagro póstumo en el que se relata el cambio de la naturaleza del agua que mana cerca del santuario y que posee propiedades terapéuticas.[67]

Apreciamos que Basilio en este panegírico no sigue estrictamente el plan propuesto por Teón, el cual aconseja desarrollar el encomio de la siguiente manera: «Inmediatamente después del proemio hablaremos sobre la nobleza de su linaje y las otras cualidades, tanto las externas como las corporales, componiendo el discurso no de un modo general ni al azar, sino señalando a pro-

64 *Gn* 1, 27.
65 *Gn* 2, 23.
66 Ps. Hermog., *Prog.* 16.
67 Los hechos milagrosos como circunstancias posteriores a la muerte encajan en las virtudes denominadas taumatúrgicas, que no son consideradas dentro de la tópica profana, *cf.* Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, pp. 81-2.

pósito de cada cualidad que no de un modo insensato, sino juiciosamente y como era preciso, se sirvió de ellas».[68] En la elaboración de este panegírico no fue necesario seguir la argumentación a partir de todos los lugares prescritos, sino sólo a partir de los aptos al asunto en cuestión, siguiendo el orden determinado.[69]

Homilía al mártir Gordio (*PG* 31, 489 B-508 A)

El proemio de esta homilía y parte de la *narratio* constituyen un lugar común.[70] En el apartado correspondiente a la comparación que conforma esta estructura, Basilio introduce una serie de preguntas retóricas que tienen que ver con el *topos* obligatorio del elogio de la ciudad natal del personaje encomiado que Teón sitúa en el apartado de nobleza de nacimiento.[71] Este *topos* es tratado por Basilio de diferentes maneras, de acuerdo con los datos que posee sobre cada mártir.

En los manuales de *progymnasmata*, las partes del encomio son enumeradas en su totalidad, pero no se habla del desarrollo de cada una de ellas de manera precisa. En cambio, en Menandro encontramos la elaboración del encomio de ciudad con detalle,[72] el cual procede básicamente por descripciones, para éste se deben tomar en cuenta: cielo y estaciones; continente, mar o región; regiones y ciudades vecinas; montañas o llanuras. En los ejemplos que este rétor proporciona se detiene en los puntos a describir propios de las estaciones, entre los que se encuentran los productos que se dan durante ellas en cada ciudad,[73] veremos en el caso de Gordio, que él mismo es comparado con los frutos de la tierra:

68 Theo 111.
69 *Ib.* 125.
70 Sobre el lugar común como amplificación, *vid.* n. 50.
71 Theo 110, *cf.* Ps. Hermog., *Prog.* 15 y Aphth. 22.
72 Men. Rh. 346, 26 ss.
73 *Ib.* 348.

> Él era natural de esta ciudad,[74] por ello también lo amamos más, porque para nosotros es hermoso lo de nuestra tierra. En verdad, lo mismo que las plantas fecundas ofrecen a la propia tierra los frutos que producen, así también él, que brotó de las entrañas de la nuestra y que se elevó a la más alta cima de la gloria, obsequió el beneficio de los particulares frutos de su piedad a la tierra que lo engendró y que lo crio. Ciertamente, también son buenos los frutos del extranjero cuando son dulces y nutritivos; no obstante, mucho más dulces que los de fuera son los propios y coterráneos, porque además del provecho, nos proporcionan el placer de un ornamento por su familiaridad (*HGord.* 493 B).

Los puntos que Basilio cita son los básicos para un encomio de ciudad, Cesarea de Capadocia en este caso específico, lo cual confirma que el orador conocía la preceptiva correspondiente y, aunque expresa que en nada pueden hacer mejor a un hombre las cualidades de su tierra natal, que como parte del mundo «han sido tenidas en poco» por el mártir, no desaprovecha la oportunidad de hacer, por una parte, un breve encomio y una rápida descripción de Cesarea, y por otra, mediante la *recusatio*, engrandecer la figura del mártir cuyo valor es mayor que todo lo enunciado con respecto a su ciudad: triunfos históricos, características y situación geográficas, cantidad de población y productos de la tierra (*HGord.* 492 C-D). Así queda cubierto el *topos* del origen, además de cumplir las expectativas del auditorio en cuanto a lo que espera escuchar, pues el encomio de ciudad es un elogio común que implica a todos sus habitantes.[75]

Esto nos conduce a pensar en la totalidad del encomio como una sucesión de elogios: elogio de la ciudad natal del personaje, elogio de sus virtudes, elogio de sus acciones, etcétera.

Ya mencionado uno de los trazos biográficos del mártir, el ser nativo de esa ciudad, el *topos* es reforzado con el desarrollo de una *synkrisis*, de la que hace uso como prescribe Pseudo Hermógenes: «la más importante fuente de argumentación en los encomios

[74] Es decir, Cesarea de Capadocia.

[75] *Ib.* 369, 25.

es la procedente de las comparaciones, que dispondrás según lo aconseje la ocasión».[76] Dicha *synkrisis* (*HGord.* 493 B) aumenta la importancia del origen, al haber sido comparado con los frutos nativos, producidos por la misma tierra que le vio nacer, y la fecundidad propia de la tierra fue comparada con los frutos de piedad producidos por Gordio.[77]

Quintiliano expresa que los ciudadanos son orgullo de las ciudades como los hijos lo son de los hombres,[78] por lo que, finalmente, y pese a lo que Basilio expresa sobre el desprecio del mundo por parte de los justos y el escaso valor que se concede al origen,[79] la proveniencia no deja de tener importancia, especialmente porque tratándose de mártires locales despiertan también un sentimiento de patriotismo y alientan una especie de identidad nacional en el auditorio por su familiaridad y cercanía.[80]

Después del origen pasa inmediatamente al *topos* de las acciones donde hace uso de distintos recursos de composición para enmarcar y dar relevancia a las acciones y virtudes del héroe.[81] Aunque sigue la exposición del martirio sobre una secuencia lógica de los sucesos, apreciaremos que no sigue un plan cronológico preciso, lo que implicaría hacer más bien un relato, sino que expone los hechos de acuerdo a los *topoi* relativos a las acciones (*praxeis*) y las virtudes (*aretai*) que son inseparables, como afirma Teón: «Son bienes espirituales la moral honrada y las acciones que la acompañan, como el ser juicioso, prudente, valeroso, justo, piadoso, liberal y magnánimo, y todo lo semejante».[82]

76 Ps. Hermog., *Prog.* 17, *cf.* Nicol. 53.
77 Arist., *Rh.* 1367 a 28 afirma, dentro de su apartado sobre la retórica epidíctica, que bello es también lo específico de cada país.
78 Quint., *Inst.* 3, 7, 27.
79 *HGord.* 492 D.
80 El apartado del origen en la tópica encomiástica abarca padres, linaje, nacimiento, patria y ciudad, pero Basilio sólo elige uno de ellos, el de ciudad, para desarrollarlo como *synkrisis* y, así, encarecerlo.
81 En el apartado de las acciones es donde entra la descripción y la prosopopeya, aunque ésta en menor grado, *cf.* Men. Rh. 373-74.
82 Theo 110: ψυχικὰ δὲ ἀγαθὰ τὰ σπουδαῖα ἠθικὰ καὶ αἱ τούτοις ἀκολουθοῦσαι πράξεις, οἷον ὅτι φρόνιμος, ὅτι σώφρων, ὅτι ἀνδρεῖος, ὅτι δίκαιος, ὅτι ὅσιος, ὅτι ἐλευθέριος, καὶ ὅτι μεγαλόφρων, καὶ ὅσα τοιαῦτα.

Basilio comienza relatando las circunstancias del edicto en las que incluye una descripción de la ciudad durante la persecución de que fueron objeto los cristianos, esto introduce el retiro del mártir a los montes en señal de desprecio por todo lo mundano. Incluye aquí dos relatos que componen una *synkrisis* en la que se compara al santo con Elías (*HGord.* 496 B-C); el concepto de comparación como la fuente más importante de argumentación en los encomios la encontramos en Pseudo Hermógenes y Nicolás.[83]

El paralelo con Elías introduce su preparación ascética al martirio. Como ya se ha dicho, la exposición de las acciones implica las virtudes cardinales que devienen cualidades contemplativas propias del asceta. Éstas van a encuadrar, en primer lugar, el *topos* correspondiente a la *paideia*,[84] pues la verdadera vida del cristiano comienza con el bautismo, y su instrucción concierne generalmente al estudio de las Escrituras[85] y a ser «instruido en los misterios» por medio de revelaciones teniendo como maestro (*didaskalos*) al *Espíritu de la verdad*,[86] según encontramos expresado en este panegírico (*HGord.* 496 C).

Pseudo Hermógenes es más preciso que Teón en este *topos*, ya que lo plantea en «cómo fue educado o cómo fue instruido».[87] Sobre el modo de esta «instrucción» Basilio dice: «Llegó a ser santo purificando sus oídos, purificando sus ojos y, sobre todo y antes que esto, habiendo purificado su corazón para que le fuera posible ver a Dios» (*HGord.* 496 C).[88]

La *paideia* cristiana, al igual que la profana, es adquirida, por lo que Teón sitúa este lugar de argumentación entre las cualidades

Sobre las acciones y las virtudes, *cf.* Pernot, *Rhétorique de l'éloge*..., vol. 1, pp. 165-76.

83 Ps. Hermog., *Prog.* 17, *cf.* Nicol. 53.

84 Sobre el *topos* de la educación, *cf.* Pernot, *Rhétorique de l'éloge*..., vol. 1, pp. 161-3.

85 *HGord.* 496 D: Καὶ οἷον ἀθλητὴς, αἰσθόμενος ἑαυτοῦ ἱκανῶς γυμνασθέντος καὶ ἀλειψαμένου πρὸς τὸν ἀγῶνα, ταῖς νηστείαις, ταῖς ἀγρυπνίαις, ταῖς προσευχαῖς, τῇ διηνεκεῖ καὶ ἀπαύστῳ μελέτῃ τῶν λογίων τοῦ Πνεύματος.

86 *Jn* 16, 13.

87 Ps. Hermog., *Prog.* 16.

88 *Cf. Mt* 5, 8.

externas.[89] La educación es lo que primero pone de relieve las cualidades intelectuales y morales. El mártir ha llegado a ser digno de la instrucción divina gracias a su retiro, pues la educación es propia de las ciudades, y las grandes ciudades corrompen las costumbres, por eso el santo optó por el desierto. El orador elogia la actitud de Gordio, que huyó «de todo lo que implica lo populoso de las ciudades»[90] y cuya preparación consistió en lo necesario para recibir el martirio.[91] De esta decisión, preferir la contemplación a la vida de la ciudad, se infiere la virtud de la prudencia.

Es de sobra conocida la metáfora paulina del cristiano y el atleta, y el concepto agonístico del martirio,[92] éstos van a cubrir el *topos* del ideal griego de la educación y la preparación física como autorrealización[93] con sus correspondientes cambios, pues en lugar de mencionar las cualidades propias de la naturaleza del cuerpo entre las que incluye Pseudo Hermógenes las propias a la aptitud deportiva,[94] de Gordio se dice que mediante la ascesis preparó no sólo su cuerpo para el combate, sino también y principalmente su espíritu:

> Y era como un atleta que se da cuenta de que ya se ha ejercitado lo suficiente y que se ha ungido para el combate con los ayunos, las vigilias, las oraciones y el continuo y constante cuidado de las

[89] Theo 110.

[90] *HGord.* 496 C.

[91] *Ib.* 496 D: «Después de haber llegado a un concepto de la vida como inútil, como vana, como más insignificante que cualquier sueño o sombra, fue motivado más rápidamente al deseo de la llamada divina».

Según apreciación de M. Harl, el héroe no abandona ninguna de sus tres ocupaciones: estudio, contemplación y acción, y está consagrado simultáneamente a ellas en distintos periodos de su vida (Harl, *op. cit.*, p. 317).

[92] Sobre estos temas y su relación con mártir y martirio, *cf.* Pfitzner, *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, 1967; Garrison, «Paul's Use of the Athlete Metaphor in *1 Corinthians* 9», pp. 95-104 y Quacquarelli, «Sopravvivenze retoriche dell'antica concezione del martirio nella liturgia», pp. 201-20. Específicamente en Basilio, *cf.* Martínez Conesa, «Imágenes y motivos clásicos en la pedagogía de Basilio el Grande», pp. 401-9.

[93] *Cf.* Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, pp. 156-77.

[94] Ps. Hermog., *Prog.* 16: Dirás, con respecto a su cuerpo, que es hermoso, que es alto, que es rápido y que es fuerte.

> Sagradas Escrituras; como un atleta que aguardaba ese día en el que toda la ciudad se encontraba reunida en el teatro celebrando una fiesta en honor de la divinidad amante de la guerra, observando una carrera de caballos (*HGord.* 496 C).

Sin embargo, sí se menciona una de sus cualidades corporales, la de su fuerza física, que es igualada con el valor de su alma, por lo que se distinguió entre otros y le valió que se le confiara el título de centurión (*HGord.* 493 C). En este pasaje el orador anuncia el *topos* que va a predominar en el discurso, y en general en la mayoría de los discursos a los mártires, el del valor, cualidad principal de todos los que han padecido suplicios por su fe.[95]

Tal cualidad queda más que probada por su auto denuncia introducida por una *ekphrasis* que describe el estadio abarrotado debido a una celebración pública en honor del dios de la guerra, circunstancia aprovechada por Gordio para padecer el martirio. Este es el hecho y la virtud principal que el orador no se contenta con relatar, comparar o describir, sino que hace del valor del mártir una argumentación completa en forma de sentencia (*HGord.* 497 A-C), basada en el versículo de *Pr* 28, 1: Δίκαιος ὡς λέων πέποιθε, que desarrolla a través de cuatro pasos de elaboración: proemio, enunciación de la frase, epifonesis (*Is* 65, 1) y símil.[96]

Signo de la escasa importancia que el orador confiere a los *topoi* concernientes a origen, familia y cargos, que Teón incluye entre las cualidades externas,[97] es que en el relato del proceso se limita a hacer mención de ellos sin desarrollarlos, dando así prioridad al hecho, es decir, al motivo del retorno del santo a la ciudad: «Así pues, dijo su patria, su linaje, el grado de jerarquía que tenía, la causa de su huida, de su retorno: 'Me presento para

[95] En el comentario de Procl., *In R.* 1, 12-3 encontramos la clasificación de las virtudes cardinales del modo siguiente: la prudencia es una virtud contemplativa; la justicia, una virtud política; el valor, una virtud purificadora y la templanza es la principal virtud moral. Considerado desde este punto de vista, se obtiene el valor a través de la purificación.

[96] La argumentación completa de esta cita es analizada en Valdés García, *La* paideia *en Basilio de Cesarea*, pp. 93-5.

[97] Theo 110.

demostrar con hechos mi desdén por vuestros edictos y mi fe en Dios, en quien espero. Ya que escuché', dijo, 'que tú te distingues en mucho por tu crueldad, elegí este momento favorable, para llevar a cabo mi deseo'» (*HGord.* 500 A-B).

El *topos* de la familia que casi nunca falta en los encomios profanos debido a su importancia,[98] pasa a segundo plano en los encomios cristianos, signo evidente es que lo encontramos apenas mencionado en *Gordio* y saldado convencionalmente en *Mártires*,[99] como queriendo cumplir con ese argumento debido simplemente a que tanto el orador como el auditorio tienen del encomio un plan mental preconcebido.

La virtud del valor, ἀνδρεῖος (*andreios*) o ἀνδρία (*andria*), fue tal vez la más destacada en la antigüedad.[100] La encontramos en esta homilía bajo distintos motivos: Gordio no cede ante las amenazas de tortura (*HGord.* 500 B, 504 A), se mantiene firme en no negar su fe (*HGord.* 501 D-504 A, 505 A), está dispuesto a morir innumerables veces (*HGord.* 500 B, 504 B) e incluso él mismo se entrega a los verdugos (*HGord.* 500 C-D, 505 C-D).

También de manera semejante es tratada la virtud de la templanza, la cual queda manifiesta en el desprecio de los bienes temporales de los que gozaba Gordio gracias a su cargo, como eran los honores y la riqueza, y que ahora nuevamente eran puestos a su alcance por ofrecimiento del juez a condición de negar su fe (*HGord.* 501 A-B).

La descripción del aspecto de Gordio después de su permanencia en los montes no concuerda con ningún ideal de belleza, pero es una virtud cristiana la despreocupación de cualquier asunto terrenal, lo que ayuda más bien a hacerse un retrato moral del personaje, como confirma la frase: «En todo aquello aparecía cierta gracia venida del Inefable» (*HGord.* 497 C), así como el desprecio por

98 *Cf.* Pernot, *Rhétorique de l'éloge...*, vol. 1, p. 155.

99 *HMart.* 509 C.

100 Arist., *Rh.* 1366 b 5-6: «A los hombres que más se honra es a los justos y a los valientes»; *EN* 1117 a 32: «Se llama valientes a los hombres por soportar lo que es penoso... De ahí que la valentía sea algo penoso y con razón se la alabe, pues es más difícil soportar los trabajos y apartarse de las cosas agradables». *Cf.* Butts, *The* progymnasmata *of Theon*, p. 486, n. 19.

la vida misma incluso. Este elemento es mencionado también por Menandro en el discurso περὶ παραμυθητικοῦ (de consolación): el hecho de que es mejor dejar esta vida, pues «la mayoría de las veces se está envuelto en asuntos propios de los hombres, enfermedades, preocupaciones».[101] Es un tópico que encontramos en el discurso de *Gordio* en el que invita a los cristianos a morir con el mérito del martirio mejor que llegar a una muerte infructuosa, común a los hombres y a las bestias; es mejor morir mártir que dejarse consumir por el tiempo o ser aniquilado por la enfermedad (*HGord.* 505 B-C).

A lo largo de este encomio la virtud de la justicia es puesta de manifiesto casi tan frecuentemente como la del valor. En siete ocasiones califica de justo al mártir, y específicamente en tres de ellas, apoyándose en distintas citas bíblicas en cada una de las partes del discurso: *Pr* 29, 2 (*HGord.* 489 C), *Pr* 28, 1 (*HGord.* 497 B) y *Sal* 111, 6 (*HGord.* 508 A), que no se limita a mencionar, sino que incluso argumenta. Como *sententia* en el proemio:[102] «...*cuando un justo es alabado los pueblos se alegran*,[103] nos decía poco antes el sabio Salomón» (*HGord.* 489 C-492 B), también como *sententia* en la *narratio*: «Se puso en medio confirmando este proverbio: *Como un león el justo está seguro*» (*HGord.* 497 A-B), y como lugar común en el epílogo: «Pues e*n memoria eterna permanece el justo*,[104] entre los que están sobre la tierra, mientras la tierra exista, y en los cielos junto *al justo Juez*» (*HGord.* 508 A),[105] dando así mayor importancia al *topos* de justicia.

La justicia, entendida como constante fidelidad a los deberes hacia Dios y hacia el prójimo, también está presente en su rechazo a abjurar y en los consejos que da a los amigos que lo exhortan a salvarse en su discurso de despedida (*HGord.* 505 B-C). Se nos da un dato también sobre su infancia. La cualidad de la reverencia a Dios durante toda la vida es más convincente si se perfila el carácter del encomiado desde la niñez:

101 Men. Rh. 414.
102 Sobre la argumentación de la sentencia, *cf.* Ps. Hermog., *Prog.* 8-10 y Aphth. 7-10.
103 *Pr* 29, 2.
104 *Sal* 111, 6.
105 2 *Tm* 4, 8.

¿Cómo negaré a mi Dios, a quien veneré desde niño? ¿No se estremecerá el cielo? ¿No se oscurecerán los astros por causa mía? En una palabra, ¿la tierra me soportará? *No os engañéis, de Dios nadie se burla*. Nos juzga por nuestra boca, nos justifica por nuestras palabras y por nuestras palabras nos condena. ¿No leísteis la terrible amenaza del Señor? *A quien me niegue ante los hombres, le negaré yo también ante mi Padre que está en los cielos* (*HGord.* 505 A).

La perfección la ha obtenido el santo de perseverar en las cuatro virtudes cardinales: en la prudencia que le ha ayudado a discernir el bien y los medios para llevarlo a cabo, en la justicia con la que ha guardado la debida reverencia a Dios, en la fortaleza por medio de la cual el mártir ha permanecido firme en sus principios, a pesar de las amenazas de muerte, y en la templanza, cualidad que le procuró la facultad de dar el justo valor a los bienes materiales.

Las ocupaciones o actividades las sitúan los rétores en distintos lugares, Teón entre las cualidades externas,[106] Pseudo Hermógenes antes de las acciones[107] y Aftonio dentro del *topos* de la educación.[108] La vida militar es precisamente una de las ocupaciones mencionadas por Pseudo Hermógenes dentro del encomio. Este *topos* en el panegírico a Gordio, centurión romano, está situado entre las acciones, pues como dice este rétor: «las acciones dependen de las ocupaciones»,[109] para hacer el encomio de actividad Basilio sigue la preceptiva de este tratadista, quien establece que «el mejor método, en el caso de semejantes encomios referidos a actividades, consiste en examinar a quienes las practican, cómo son tanto en sus espíritus como en sus cuerpos...».[110]

El orador pone entonces en boca del mártir los *exempla*[111] de los centuriones célebres por su fe, mencionados en el Nuevo Testamento, para ensalzar su profesión (*HGord.* 504 C-D), los cuales

106 Theo 110.
107 Ps. Hermog., *Prog.* 16.
108 Aphth. 22.
109 Ps. Hermog., *Prog.* 16.
110 *Ib.* 17.
111 En la *Rh.Alex.* 1429 a y en Arist., *Rh.* 1356 b 5 se tiene al ejemplo, es decir, a la inducción retórica, como uno de los principales medios de argumentación.

son enumerados en orden de importancia, no en orden cronológico, de acuerdo a su aparición en la vida de Jesús: El centurión que estuvo junto a la cruz en el Calvario (*Jn* 19, 25), el que pidió la salud para su sirviente (*Mt* 8, 5-10) y el centurión Cornelio (*Hch* 10, 1 ss.).

Pseudo Hermógenes aconseja también mencionar el modo de muerte.[112] Gordio fue degollado, el hecho únicamente se menciona, pero se refieren detalles que entran en este tópico, como la serenidad con que fue aceptada la muerte y el valor con que él mismo se entregó al suplicio: «No como quien va a encontrarse con el verdugo, sino como quien va a ponerse en manos de los ángeles» (*HGord.* 505 C-D).

Antes se ha comparado a Gordio con Elías, con Cristo y con un atleta. Ps. Hermógenes aconseja, como ya se ha dicho, que las comparaciones sean usadas en todo lugar,[113] las encontradas en *Gordio* son comparaciones parciales: es comparado con Lázaro; la impresión que su martirio causó entre los espectadores, con un «estruendo de nubes» y, en el epílogo, la admiración que causó tal heroísmo, con la admiración que siempre causa contemplar el sol (*HGord.* 505 C-508 A).

El panegírico a *Gordio* y el de *Mártires*, como se verá a continuación, son encomios más completos que el de *Julita*, debido a su brevedad, o el de *Mamante* por su falta de datos certeros.

Homilía a los XL mártires de Sebaste (*PG* 31, 508 B-526 A)

La doctrina tradicional aplica el elogio a una persona determinada,[114] pero Pseudo Hermógenes admite que un encomio puede ser ἴδιος (*idios*), particular, o κοινός (*koinos*): «la exposición de cualidades que alguien posee en común».[115] Un encomio común es el caso de la *Homilia in XL martyres Sebastenses*:

[112] Ps. Hermog., *Prog.* 16.
[113] *Ib.* 18.
[114] Theo 109; Aphth. 21; Nicol. 38 y 48.
[115] Ps. Hermog., *Prog.* 14.

> No se nos propone admirar a uno, ni sólo a dos; no asciende a diez el número de los bienaventurados, sino a cuarenta hombres que tenían *una sola alma* en cuerpos separados... Todos semejantes entre ellos, iguales en cuanto al sentimiento, iguales en cuanto a la capacidad para el combate. Y por ello fueron juzgados dignos de iguales coronas de gloria (*HMart.* 508 B).

Basilio menciona con frecuencia a lo largo del discurso que se trata de un encomio común: «como la aportación de las limosnas son comunes, también la patria de los bienaventurados es común de todos» (*HMart.* 509 C); «renunciando a sus nombres de nacimiento, se proclamaban todos del común salvador» (*HMart.* 512 C); «igual que la naturaleza del fuego que se mantiene íntegra, así están siempre los Cuarenta» (*HMart.* 521 C).

Sobre los *topoi* de patria y γένος (*genos*), Gregorio de Nisa en su *Elogio de Basilio* expresa: «Únicamente se mencionará con acierto aquella patria y aquel linaje que adquieren los esforzados a través de sus libres decisiones... Su linaje es pertenecer a la familia de Dios; su patria es la virtud».[116]

De manera semejante, para la patria de los Cuarenta, Basilio introduce el motivo cristiano de ser «ciudadanos del mundo» y, en cuanto al linaje, el tener como madre a la «Jerusalén celestial»[117] y por familia únicamente la espiritual,[118] pues «Dios es su padre común y todos son hermanos, no nacidos de un hombre y una mujer, sino *de la adopción del Espíritu*»,[119] motivos prácticos y válidos siendo los mártires, como él mismo expresa, provenientes de diferentes ciudades (*HMart.* 509 B-C).

Sin embargo, en *Mártires* Basilio menciona el caso de la madre de uno de los cuarenta: «buena raíz que ha dado buen retoño, su noble madre demostró que con máximas de piedad lo alimentó mejor que con su leche»,[120] tópico de la τροφή (*trophe*) encontra-

116 Gr. Nyss., *Bas.* 59-60 (*PG* 46, 816 A-B).
117 *Flp* 3, 20.
118 *Ga* 4, 26. Este es uno de los *topoi* más recurrentes en la literatura martirial.
119 *Rm* 8, 15-6.
120 *HMart.* 524 B-C. También Gregorio Nacianceno da a este *topos* su importancia en *In laudem Basilii* (*PG* 36, 500 B): «Cada familia o individuo tiene su

do también en Aristóteles, pues, según su *Retórica*, de buenos padres nacen buenos hijos y de la crianza recibida depende el carácter.[121] La piedad de los padres, más que su posición social, es una cualidad muy apreciada para los santos.

Este episodio de la madre está inspirado en el relato bíblico del martirio de los siete hermanos hallado en el segundo libro de los *Macabeos* (2 *M* 7, 27-29). Es el único caso en las homilías a los mártires en que Basilio menciona con cierta precisión la ascendencia, y es notable que lo haga yendo del encomio general de los Cuarenta a un caso particular, si puede denominarse tal, pues se trata, en realidad, de un lugar común, situado precisamente antes del epílogo, en el lugar propio de la digresión.[122]

De manera semejante a como ha hecho con Gordio, militar igual que los Cuarenta, hace una breve descripción de sus cualidades físicas y espirituales, que concuerdan en parte con las enumeradas por Pseudo Hermógenes,[123] pues los soldados se distinguían «por su estatura, el vigor de su edad y su fuerza».[124]

Alude también a su «ocupación» y al «dominio de su arte», que Aftonio incluye en el apartado de educación,[125] y hace mención de la fama alcanzada gracias a su profesión: «por la experiencia marcial y el valor del alma ya tenían los primeros honores de parte de los soberanos, haciéndose célebres entre todos por su valor» (*HMart.* 509 C). La fama es mencionada por Teón entre las cualidades externas.[126] Aquí es mencionada no como un bien externo, digno de admirarse como logro propio, sino como medio que amplificará el mérito de haberla despreciado a cambio de un bien mayor.

Como en toda la literatura martirial, el valor va a ser la cualidad moral dominante «de los invencibles y probos soldados de

---

marca y su historia, pequeña o grande, que pasa a la posteridad como un patrimonio... para él, la piedad es el signo distintivo de sus dos ascendencias».

121 *Cf.* Arist., *Rh.* 1367 b 30-32.

122 Sobre la digresión, *cf.* Calboli Montefusco, *Exordium, Narratio, Epilogus*, pp. 73-7.

123 Ps. Hermog., *Prog.* 16.

124 *HMart.* 509 C.

125 Aphth. 22.

126 Theo 110.

Cristo» (*HMart.* 512 B). Este valor se manifiesta en la narración de los hechos que comienza con el edicto y la persecución, en los que distintas formas de *auxesis* van a encarecer la situación en que quedarán en evidencia las cualidades de los mártires (*HMart.* 509 D-511 A), y en la auto denuncia donde «con voz contundente, confiada y valerosamente, sin temer nada de lo que les esperaba ni asustarse ante las amenazas, se declararon a sí mismos cristianos» (*HMart.* 511 B-C).

La manera de responder al juez también da testimonio de su carácter valeroso: «No os encontraréis con hombres temerosos, ni aferrados a la vida, ni cobardes por amor a Dios. Aquí estamos, listos para ser descoyuntados, atormentados, quemados, para someternos a todo tipo de instrumentos de tortura» (*HMart.* 513 C).

Argumento importante en todas las homilías a los mártires es el de «mostrar valor en los infortunios».[127] Las cualidades del alma, de acuerdo con los ideales cristianos, se imponen al *topos* de los bienes corporales.[128] Ya hemos apuntado que para Nicolás los bienes corporales no son propiamente un apartado, más bien son considerados entre los bienes externos, pues para él un hombre merece ser ensalzado si se ha conducido con rectitud.[129] La apreciación moral de Teón en cuanto a los bienes corporales no se aleja mucho de ésta, pues propone decir a propósito de estas cualidades que «utilizó con templanza las excelencias de su cuerpo».[130] Así que, aun dentro del concepto profano, las virtudes morales se anteponen a las cualidades físicas.

La templanza también queda manifiesta en el desprecio que hacen a los ofrecimientos del magistrado que intentaba debilitar su fe invitándolos a no entregar su juventud, a no sufrir una muerte prematura propia de malhechores, a aceptar las riquezas y honores que les prometía de parte del emperador (*HMart.* 512 D-513 A), a lo que ellos responden: «Das riquezas que se quedan aquí, gloria que se marchita. Nos haces amigos del emperador,

127 *Cf.* Theo 127.
128 *Cf.* Nicol. 50.
129 *Ib.* 49-50.
130 Theo 111.

pero extraños al verdadero rey. ¿Por qué nos ofreces tan pocas cosas de este mundo? Hemos despreciado el mundo entero, lo que se ve no es para nosotros equivalente a la anhelada esperanza» (*HMart.* 513 A).

La prudencia se refleja en su reflexión de no dejar perder lo eterno por lo temporal, para ellos esos ofrecimientos causan daño, esas honras «son madre de deshonra», lo perecedero no se compara con la dicha de los justos (*HMart.* 513 A-B). Los dos discursos, el del proceso y el de despedida, están impregnados de afirmaciones de las que se infieren las cuatro virtudes cardinales.[131]

La virtud de la justicia es expresada con sus propias palabras al reconocer que son afortunados por sufrir igual castigo que el Amo, pues «es algo grande para el esclavo padecer lo mismo que su Señor»: ser despojados de sus mantos y tener la oportunidad de borrar la afrenta hecha por los soldados al quitarle sus vestiduras y después sorteárselas; dar la vida por el verdadero rey: «¿Cuántos soldados de nosotros cayeron en combate manteniéndose fieles a un rey mortal?, ¿y nosotros no entregaremos esta vida por la fe en el verdadero rey?, ¿cuántos arrostraron la muerte de los malhechores, condenados por injusticias?, ¿y nosotros no soportaremos la muerte por la justicia?», y por entregarse ellos mismos como inmolación: «*Sea nuestro sacrificio realizado ante ti*,[132] Señor, y seamos acogidos como *víctima viva, agradable a ti*,[133] consumidos por este frío, hermosa ofrenda, nuevo holocausto, no por fuego, sino por hielo totalmente consumado» (*HMart.* 517 A-C).

Todas las virtudes buscan alcanzar la perfección y el motivo de la narración de las acciones de los santos es la edificación de los fieles:

> El relato de la historia presenta los hechos a través del oído, una pintura los muestra en silencio mediante la imitación. Así también nosotros recordaremos la virtud de estos santos a los presentes y, como si lleváramos los hechos ante sus ojos, estimularemos a su

[131] *HMart.* 513 A-C, 517 A-C.

[132] *Dn* 3, 40.

[133] *Rm* 12, 1.

> imitación a los más generosos y afines a ellos en cuanto a la voluntad. Pues tal es el encomio de los mártires, exhortar a la virtud a los que se reúnen (*HMart.* 509 A).

En el lugar de la comparación (*HMart.* 521 B-524 C) encontramos reiteradas veces la mención de los cuarenta como unidad y la invitación de una madre a su hijo a no ser inferior a los otros.[134] Se trata de comparaciones parciales, no de una *synkrisis* o comparación general.

El epílogo sigue la prescripción de Aftonio, el único que nos da algún dato sobre esta parte del discurso, en cuanto que afirma que debe aproximarse mucho a una súplica.[135] Termina, pues, el discurso con la invocación de los mártires a manera de letanía.

Homilía al mártir Mamante (*PG* 31, 589 B-600 B)

Debido a la carencia de noticias el encomio de *Mamante* no sigue la tópica del encomio propiamente, sino que es elaborado con base en otros recursos: un lugar común para el proemio; el encomio de la actividad propia del mártir, que incluye una larga *synkrisis* sobre el pastoreo;[136] dos citas bíblicas desarrolladas con la argumentación propia de una sentencia sobre la polémica doctrinal en que deriva el tema relacionado con la profesión del mártir[137] y el epílogo, elaborado igual que el proemio a manera de un lugar común. Los ejercicios mencionados, lugar común y sentencia, se aproximan a una tesis por su carácter general y por su argumentación. Nicolás expresa con acierto la relación que hay entre lugar común y encomio: «τὶ γάρ ἐστιν ἐγκώμιον ἢ αὔξησις τῶν ὁμολογουμένων ἀγαθῶν»?[138]

[134] *Cf.* Arist., *Rh.* 1367 a 22-23.
[135] Aphth. 22.
[136] Sobre la composición epidíctica en forma de *synkrisis*, *cf.* Bompaire, *Lucien Ecrivain. Imitation et creation*, pp. 271-3.
[137] Desarrollo de la cita sobre el buen pastor y el pastor asalariado (*Jn* 10).
[138] Nicol. 37: Pues ¿qué es el encomio sino la amplificación de los bienes unánimemente reconocidos?

En el proemio se enumeran los méritos del santo (presencia en sueños,[139] solución de causas difíciles, regreso de extraviados, salud de enfermos, prolongamiento de los días de vida) que suplen, en parte, las acciones (*HMam.* 589 C), pues a lo largo de la homilía no se vuelve a mencionar al personaje, sino hasta el epílogo.

Ya que se carece de datos sobre la patria y la ascendencia, más que la εὐγένεια (*eugeneia*) se valoran las virtudes del encomiado a través de las acciones, siguiendo la preceptiva encomiástica de Menandro que recomienda que si ni la ciudad natal, ni la patria, ni la familia es ilustre, se alabe sólo al personaje: «pues él a sí mismo se basta sin gloria ninguna que venga de fuera».[140] Este caso se da en *Mamante* cuyas noticias son escasas y vagas,[141] así que a lo largo de toda la homilía el argumento predominante es el mencionado por Teón: «es digno de alabanza también quien, procediendo de una familia humilde, se convirtió en importante».[142]

Basilio no toma en cuenta la ascendencia, pues según expresa en *Mamante* con una comparación, las cualidades de los ancestros no se heredan (*HMam.* 592 A-B), ya que el único dato cierto es que el mártir era pastor, basa la totalidad del panegírico en el encomio de esta actividad y en el vituperio de la contraparte que serían los pastores asalariados. Ambos, encomio y vituperio, formarán una *synkrisis*, de acuerdo con lo que Aftonio afirma respecto a ese recurso retórico.[143]

[139] También Men. Rh. 371 sugiere el sueño como recurso, acaso en Basilio justificado por la ausencia de datos.

[140] *Ib.* 370.

[141] *HMam.* 589 C-D: Después de haber reunido todo para mí, conseguisteis un encomio de común ayuda. Transmitíos recíprocamente lo que cada uno sepa a otro que no lo sepa; lo que desconozca, que lo tome del que lo conozca, y así, alimentándonos unos a otros con las aportaciones, perdonad nuestra carencia.

[142] Theo 127.

[143] Aphth. 31. Pérez Custodio, «La síncrisis de Quintiliano y Aftonio en el XVI: a propósito de los *progymnasmata*», p. 1465, cita de Juan de Mal-lara: «*comparatio maximam habet affinitatem cum laudatione et uituperatione*».

El encomio de actividad lo hace a la manera prescrita por Menandro el rétor para el discurso esmintíaco (Men. Rh. 442): «...has de hablar del mismo modo de lo más importante y característico del dios: que es adivino. En ese punto, has de formular brevemente, como tesis, que la adivinación es un bien...»

Encomio y tesis tienen características comunes. Nicolás incluye la *thesis*[144] en su enumeración de tipos de encomio, puesto que también es de factura encomiástica, ya que para convencer o disuadir se encomia o vitupera un asunto. En el caso de Mamante, Basilio desarrollará la argumentación sobre su oficio. Después de hacer la caracterización del pastor y de apelar a la verdad, enuncia el hecho que dará pie al desarrollo del lugar común, de carácter general como la tesis, sobre el que argumentará la actividad de que hará encomio: «Pastor y pobre, estos son ornatos para un cristiano» (*HMam.* 593 A).

Y prosigue con su argumentación mediante silogismos, primero de πένης, pobre, apoyándose en *exempla* del Nuevo Testamento: «Si buscas a los fundadores de la escuela de la fe, pescadores y publicanos; si a los discípulos, talabarteros pobres; nadie rico, sin ninguna distinción, todo esto perece con el mundo» (*HMam.* 593 A); después, de ποιμήν (*poimen*), pastor, cuya argumentación consta de *exempla*, siguiendo el precepto de Pseudo Hermógenes, quien establece que «el mejor método, en el caso de semejantes encomios referidos a actividades, consiste en examinar a quienes las practican, cómo son tanto en sus espíritus como en sus cuerpos».[145] De los *exempla*[146] de personajes del Antiguo Testamento que practicaron el pastoreo se deduce el *topos* del origen, según el modo que prescribe Pseudo Hermógenes para el encomio de actividades, que deben ser elogiadas a partir de sus inventores y a partir de quienes las realizaron.[147] En este caso Abel, Moisés, Jacob, David y Cristo, «el buen pastor», título que es apoyado con copiosas citas bíblicas (*HMam.* 593 C-596 A) y para el que no necesita mayor explicación, puesto que las frases hablan por sí mismas. De los *exempla* se deduce la comparación, que es «la más importante fuente de argumentación en los encomios»,[148] así, se le compara con los personajes bíblicos que fueron transmitiendo

144 Nicol. 49.
145 Ps. Hermog., *Prog.* 17.
146 En la *Rh.Alex.* 1429 a y en Arist., *Rh.* 1356 b 5 se tiene al ejemplo, es decir, a la inducción retórica, como uno de los principales medios de argumentación.
147 Ps. Hermog., *Prog.* 17 y 19.
148 *Ib.* 40.

el celo por el pastoreo, puesto que este arte es, de acuerdo a su apreciación, el «fundamento de la mayor ciencia» (*HMam.* 593 B).

Esta enumeración llega al clímax con Cristo, el pastor por antonomasia. El creyente basa su conducta en la imitación de su vida como referencia central. Basilio siempre introduce en la conducta de los mártires alguna alusión a la vida de Jesús: Gordio, dispuesto a recibir el martirio, imita a su maestro,[149] los de Sebaste tienen en común con Él, el verse despojados de sus mantos,[150] Mamante comparte la profesión de pastor. Aquí Basilio demuestra su habilidad para la composición. Uno de los recursos retóricos para el encomio es la *auxesis*,[151] después de haber apelado en varias ocasiones a la verdad,[152] y a falta de testimonios

[149] *HGord.* 497 B-C: *Me he dejado hallar de quienes no me buscaban, me he hecho encontradizo de quienes no preguntaban por mí* (*Is* 65, 1)... imitando al maestro que en las tinieblas de la noche, sin ser reconocido por los judíos, él mismo se descubre.

[150] *HMart.* 517 A: *Te agradecemos, Señor* (*Ap* 11, 17), porque con este manto nos despojamos del pecado; puesto que lo vestimos por la serpiente (*Gn* 3), por Cristo nos lo quitamos... El Señor fue despojado igual que nosotros (*Mt* 27, 28) ¿No es algo grande para el esclavo padecer lo mismo que su Señor?

[151] Lausberg, *op. cit.*, §259: La *amplificatio* o *auxesis* es una intensificación preconcebida y gradual (en interés de la parte) de los datos naturales mediante los recursos del arte.

[152] *HMam.* 593 A: «No nos avergoncemos de la verdad, no imitemos a los fabulistas paganos, no ocultemos la verdad con ornato de palabras. Desnuda está la verdad, indefensa, mostrándose a sí misma».

Se advierte en este pasaje el concepto que Basilio tiene de la retórica pagana entendida como engaño. En *HGord.* 504 A-B la persuasión por la palabra puede ser de origen maligno: «Veía con los ojos espirituales al diablo que rondaba, que movía al llanto a uno y colaboraba con otro para ser más convincente». En otras de sus obras tiene igual apreciación, *Gent.* 4: «Y no imitaremos la habilidad de los rétores para engañar, pues la mentira no nos es beneficiosa ni en los tribunales ni en ninguna otra actividad». Quacquarelli expresa muy acertadamente esta idea cuando concluye después de hablar de la palabra («*Inventio* ed *elocutio* nella retorica cristiana antica», p. 43): «*I Padri sembrano dire che se la verità delle cose fosse dipesa dall'abilità di chi parla, il mondo sarebbe finito; avremmo avuto il trionfo della menzogna sulla verità*».

Para la retórica pagana entendida como engaño valgan los pasajes de Quint., *Inst.* 4, 2, 38: «*tum autem optime dicit orator, cum videtur vera dicere*», y el de Arist., *Rh.* 1369 b 21-23: «Cuantas cosas se ponen en práctica voluntariamente será o bien algo bueno o que aparezca como bueno».

sobre la vida e incluso sobre la pasión del mártir, pues nunca se menciona cuál fue su martirio, opta por hacer la amplificación a partir de los *exempla* bíblicos.[153]

En *Mamante* elogia al pastor a quien se confían los ἄλογοι.[154] La educación no es una cualidad innata, sino adquirida, y la verdadera cualidad del mártir es lo propio, lo inalienable,[155] «pues como la cualidad de otros animales se considera en cada uno, así también la alabanza propia de un hombre es la testimoniada por las acciones virtuosas que le pertenecen».[156] Desde Aristóteles ha sido un axioma que los bienes que un hombre posee gracias a la fortuna deben mencionarse en el encomio, pero no son por sí mismos dignos de alabanza.[157]

Siguiendo la temática del pastor, contrapone ahora mediante una *synkrisis* al buen pastor con los pastores asalariados. Este tema va a derivar intencionadamente en polémica doctrinal, puesto que aquella era época de fuertes y variadas herejías,[158] por lo que el encomio se ve interrumpido por la invectiva contra ellas. Para su argumentación usa tres citas tomadas del *Evangelio de Juan*: «ὁ ἀληθινὸς ποιμὴν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων· ὁ δὲ μισθωτὸς, καὶ οὐκ ὢν ποιμὴν, οὗ οὐκ ἔστι τὰ πρόβατα ἴδια, οὐ μέλει αὐτῷ, ὅταν ἴδῃ λύκον ἐρχόμενον,[159] καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ

[153] El repertorio más completo de estos *exempla* del Antiguo y Nuevo Testamento lo encontramos en Gr. Naz., *In laudem Basilii*, 70-6.

[154] *HMam.* 593 B.

[155] *Cf. HGord.* 492 B. Como afirma en *Gent.* 5, 45: «Las restantes posesiones no pertenecen a los que las tienen más que a los que han dado con ellas por azar, y cambian de las manos de unos a otros como en el juego de los dados. Pero el único bien inalienable es la virtud, la cual permanece en la vida y en la muerte».

[156] *HMam.* 592 A. Usa de un argumento de sentido similar en la *HPs.* 1, 216: «Hombres incultos y mundanos, ignorantes de la naturaleza del Bien mismo, muchas veces se alegran de cosas dignas de nada, riqueza, salud, fama; ninguna de ellas es buena en su propia naturaleza, no sólo porque es fácil que se muden en lo contrario, sino porque no pueden hacer buenos a sus poseedores. Pues ¿quién es justo por sus posesiones? ¿quién es sabio por su salud?»

[157] Arist., *Rh.* 1368 a 2-5.

[158] *Cf.* Basil., *De Sp S.* (*PG* 32, 68-217) y *HSab.* (*PG* 31, 600-17).

[159] *Jn* 10, 11-2. *Cf.* Valdés, «La *sýnkrisis* en Basilio de Cesarea», pp. 235-62.

καὶ γινώσκουσί με τὰ ἐμά»[160] y Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,[161] argumentadas a manera de sentencia. Así que no recupera al personaje del encomio sino hasta el epílogo (*HMam.* 600 A-B) que tiene mucho en común con la preceptiva de Menandro, resumida en prosperidad para la ciudad, piedad para con lo divino, protección, bienes obtenidos por el encomiado y la demanda de su asistencia.[162]

Las características de todo martirio, en general, coinciden con la enumeración de bellas acciones detalladas por Teón, pues según su manual:

> Bellas acciones son precisamente las alabadas después de la muerte... así como las que realizamos en interés de otros y no de nosotros mismos, y a causa del bien y no de la conveniencia y el placer, y en las que el esfuerzo es privado, pero la utilidad pública y esas gracias a las cuales la mayoría experimenta grandes bienes y a las que considera un servicio de bienhechores, especialmente si han muerto, por lo cual son alabadas tanto las venganzas como los peligros en interés de los amigos.[163] Son dignas de alabanza las acciones que se realizaron en el momento oportuno, y las que alguien llevó a cabo solo o el primero, o cuando nadie se atrevía, o con mayor participación que los demás, o con ayuda de unos pocos, o por encima de lo que permitía su edad, o sin esperanzas, o en medio de fatigas o cuantas empresas fueron realizadas con la mayor facilidad o rapidez.[164]

Bellas acciones alabadas después de la muerte son, por ejemplo, la realización de milagros, como encontramos en *Mártires*: «el beneficio es abundante, la gracia inagotable, pronta ayuda para los cristianos» (*HMart.* 521 C). Las realizadas en interés de otros y no de nosotros mismos: «enumerar el testimonio de las acciones en vez de hacer elogios para los santos sirve de alabanza y para los que emprenden el camino hacia la virtud es de gran provecho» (*HGord.* 492 C).

160 *Ib.* 10, 14.
161 *Ib.* 1, 1.
162 *Cf.* Men. Rh. 377.
163 *Cf.* Arist., *Rh.* 1366 b 23-1367 a 32.
164 Theo 110.

Las llevadas a cabo a causa del bien y no de la conveniencia y el placer como las que leemos en *Julita* que «litigando por los bienes perecederos se aseguraba la posesión de los bienes celestes» (*HIul.* 240 B-C). En las que el esfuerzo es privado pero la utilidad pública, como la que se procura lograr entre los reunidos en su memoria, presentando «a los asistentes la utilidad común, exponiendo ante todos como en un cuadro el heroísmo de estos hombres» (*HMart.* 508 D).

Y aquellas, gracias a las cuales, la mayoría experimenta grandes bienes y a las que considera un servicio de bienhechores, especialmente si han muerto, por lo cual son alabados los hechos en interés de los amigos:

> Recordad al mártir cuantos gozasteis de su presencia en sueños; cuantos habéis tenido al mismo intercesor en la oración acudiendo a este lugar; cuantos, habiendo invocado su nombre, se os presentó en las dificultades; cuantos caminantes hizo volver, cuantos recuperó de su enfermedad; cuantos os ha vuelto a la vida a sus hijos ya difuntos; cuantos os alargó vuestros días de vida (*HMam.* 589 C).

También «son dignas de alabanza las acciones que se realizaron en el momento oportuno, y las que alguien llevó a cabo solo o el primero, o cuando nadie se atrevía, o con mayor participación que los demás, o con ayuda de unos pocos, o por encima de lo que permitía su edad, o sin esperanzas, o en medio de fatigas...», lo que puede decirse de todo mártir, pero que queda manifiesto en el caso de *Julita* que soportó un «combate esforzadísimo, que produjo total estupor entre los que estaban entonces presentes en el espectáculo y entre los que después escucharon la narración de lo padecido en un cuerpo femenino, si en efecto es apropiado llamar mujer a la que ocultó la debilidad de su naturaleza femenina con la magnitud de su alma» (*HIul.* 237 A-B).

En resumen, el martirio es un acto heroico y requiere ante todo la virtud cardinal de la valentía, que en las homilías es ensalzada cuanto es posible.

Vituperio contra la riqueza (*HDiu.* 61, 20-65, 15)

Dentro de las homilías contra las pasiones solamente hallamos un vituperio propiamente dicho en la *Homilia in diuites*, comprendido en el parágrafo 7. En el resto de las homilías en que se abordan los vicios, encontramos solamente rasgos de este ejercicio a lo largo de ellas, pero ningún otro elaborado en una composición que siga los *topoi* propios de este *progymnasma* con su correspondiente analogía.[165] En él se cuestionan algunos aspectos relativos a la riqueza.[166] Sabemos que no estamos ante un lugar común porque no se censuran los hechos de un personaje anónimo, sino a la riqueza misma.[167] Los rétores prescriben para el vituperio el uso de los mismos principios de argumentación que el encomio.[168]

Lo que, en principio, hace sospechar que estamos ante una composición de tipo epidíctico es la frase: ἡ φύσις τοῦ πλούτου (la naturaleza de la riqueza) y la subsecuente enumeración de piedras que constituiría el apartado correspondiente al origen para el encomio de personas.[169] Estas piedras, dice Basilio, son el orgullo de la riqueza, que tienen el dudoso mérito de suscitar el deseo de atesorarlas hasta el grado de sepultarlas para conservarlas y causar el envanecimiento de las personas.

Los argumentos de inutilidad y desventajas, que puede proporcionar algo tan inerte, corresponderían a las cualidades intelectuales y morales que posee el hombre para provecho propio y de los demás: la riqueza no puede añadir un día de vida, evitar la muerte o ahuyentar la enfermedad. Al contrario, en vez de proporcionar bienes es origen de males, lo que cumple el tópico de las acciones: es anzuelo de la muerte, cebo del pecado, pretexto para la guerra. Es causa de que se desconozcan los parientes, de que se odien los hermanos, etcétera.

165 Sobre la analogía de los *topoi* del encomio aplicados a cosas, *cf.* Ps. Hermog., *Prog.* 17-8 y Nicol. 57, 73-4.

166 Lib., *Prog.* 8, 306-11 también desarrolla un vituperio contra la riqueza.

167 Sobre la diferencia entre lugar común y vituperio, *cf.* Aphth. 27.

168 *Id.*

169 Men. Rh. 371 incluye la «naturaleza» en el origen, dentro de la estructura del discurso imperial.

A continuación da paso a su terrible descendencia, pues el celo por la riqueza es el padre de la mentira, el origen de la calumnia y el progenitor del perjurio, que en lugar de servir de ejemplo y ser de provecho para los hombres se vuelve complot contra ellos.

El *topos* de la fortuna lo ocupan las desgracias de las que es causante: es viático para el mal y perdición del alma. Anticipa ahora lo que será su recompensa o «los sucesos posteriores a la muerte»:[170] advierte el tormento con que será castigado el poseedor de la riqueza debido a sus propias iniquidades y a las que haya ayudado a otros a cometer, pues quién le garantiza que sus hijos harán buen uso de la riqueza y que ésta no será para ellos más bien ocasión de pecado.

Una comparación por contraste entre si hay que atender más a los intereses de los hijos que a los de la propia alma concluye este breve vituperio que busca dar a la riqueza su justo valor.

En la estructura de este brevísimo vituperio hallamos *topoi* de los distintos rétores que se complementan unos a otros para lograr una composición bien perfilada. En el caso de los panegíricos a los mártires hemos visto que el encomio constituye una hipótesis completa, pero en éste comprobamos que una composición de tipo epidíctico puede ser también sólo parte de ella, como observa Nicolás de Mira.[171]

Conclusión

A pesar del carácter convencional del género, cada *topos* deja lugar a la originalidad. Los oradores utilizan los mismos tópicos, es decir, siguen más o menos el mismo plan, pero cada autor imprime su marca personal en la invención, en la manera de tratar los *topoi*, pues éstos varían de acuerdo con el interés y la dimensión del discurso. Este sistema se sigue siempre en los ejercicios preparatorios susceptibles de argumentación, se usan sólo aquellos lugares convenientes para su elaboración. En los manuales de

170 Ps. Hermog., *Prog.* 16.
171 Nicol. 48.

progymnasmata, como instrumentos pensados para el aprendizaje, encontramos, por ejemplo, las elaboraciones de *chreiai*[172] y sentencias siempre en un determinado orden, casi sin variación,[173] pero en el apartado de la *thesis*, Teón usa de manera menos rígida los *topoi* en la argumentación de una tesis práctica o teórica.

Ya hemos dicho que el modelo a seguir de los cuatro panegíricos de Basilio es el *basilikós logos* de Menandro el rétor, pero atendiendo a los modelos proporcionados por los progimnasmatistas, el panegírico a Julita sigue los *topoi* encomiásticos expuestos por Pseudo Hermógenes y Aftonio. Ambos planes completan el de este encomio, puesto que Pseudo Hermógenes incluye el modo de muerte y los sucesos posteriores a ésta, puntos que podrían considerarse suplementarios, puesto que exceden el esquema tradicional del encomio, y Aftonio es el único que incluye la *synkrisis*.[174]

El encomio de *Gordio* y el de *Mártires* tienen varios puntos en común, además de estar mejor logrados que el de *Julita* o *Mamante*. Ambos tratan personajes militares, y por su estructura se aproximan mayormente al tipo de encomio prescrito por Pseudo Hermógenes. El encomio de *Mamante* encaja en el esquema de cualquiera de los manuales, puesto que desarrolla esencialmente la actividad y carece de un personaje concreto con cualidades específicas.

En cuanto al vituperio contra la riqueza, vemos que el autor lo ha usado para dar cuenta de una realidad: su innegable naturaleza y sus inconvenientes. Tomando en cuenta que el discurso epidíctico no admite réplica, es evidente que usa esta composición para dividir el conjunto de la homilía en dos partes: antes del vituperio ha descrito el mal uso que se hace de la riqueza (el despilfarro y la avaricia), que pierde a los hombres, y después expresa lo incierto de los propósitos futuros, por ello ha de usarse correctamente en el presente.

El rechazo de los *topoi* del encomio llegó a ser un lugar común en todos los elogios cristianos, aunque es evidente que son

172 Para algunos estudiosos el término *chreia* equivale a «anécdota» en el sentido de que aporta una enseñanza útil.

173 *Cf.* Ps. Hermog., *Prog.* 8-10; Aphth. 7-10.

174 *Vid.* p. 80, cuadro 2.1.

absolutamente necesarios, y que la presencia retórica siempre fue innegablemente fuerte, aun sin tener una pretensión literaria. Lo que se aprecia más bien es un aprovechamiento de los recursos ya existentes y una renovación, una modificación debida a las ideas cristianas, pues, según Quintiliano, es necesario acomodar el género a la elocuencia del orador: *ut vivat, quemque etiam dicere*,[175] de donde se deduce que no todo es la ciencia retórica, el orador revela inevitablemente el alma en su discurso.

[175] Quint., *Inst.* 11, 1, 30.

Cuadro 2.1. Topoi *del encomio*

Teón (109-112)	Hermógenes (14-18)	Aftonio (21-27)	Nicolás (47-58)	Menandro (368-377)
Proemio		Proemio	Proemios	Proemios
Cualidades externas				
nobleza de nacimiento:				
ciudad	pueblo	linaje: pueblo	origen:	patria
pueblo	ciudad	patria	nacionalidad	familia
forma de gobierno		antepasados	ciudad de origen	nacimiento
padres	linaje	padres	ancestros	naturaleza
familia	nacimiento		nacimiento (augurios)	
	crianza			crianza
educación	educación	educación: ocupación	educación	
amistades		dominio de su arte		
reputación		respeto a las leyes		
cargo				
riqueza		acciones		
abundancia de hijos				
Cualidades físicas	*Naturaleza del cuerpo*			
salud	belleza	espíritu: valor		
fuerza	estatura	prudencia		
belleza	velocidad	cuerpo: belleza		
sensibilidad	fuerza	rapidez		
Cualidades intelectuales y morales	*Naturaleza del espíritu*	fuerza		
prudencia	justicia			
templanza	templanza			
valor	prudencia			
justicia	valor			
piedad				
magnanimidad				
	ocupaciones			actividades
Acciones	acciones		acciones	acciones
	Bienes externos			
	parientes			
	amigos			
	posesiones			
	criados			
	fortuna	fortuna: poder		fortuna
	longevidad	riqueza		
	modo de muerte	amigos		
	sucesos posteriores a la muerte			
		comparación		comparación
		epílogo		epílogo

Cuadro 2.2. Topoi *de los panegíricos a los mártires*

Teón (109-112)	*Julita*	*Gordio*	*Mártires*	*Mamante*
Proemio	Proemio	Proemio	Proemio	Proemio
Cualidades externas				
nobleza de nacimiento:				
ciudad		ciudad: Cesarea de Capadocia		
pueblo			Patria: Jerusalén celestial	
forma de gobierno				
padres		linaje	Padre espiritual	
familia		familia cristiana	familia espiritual	
educación		instrucción en los misterios y las Escrituras		
amistades				
reputación			reputación: vencedores en batallas militares	
cargo		centurión		pastor
riqueza				
abundancia de hijos				
Cualidades físicas				
salud				
fuerza		fuerza		
belleza			fuerza, edad, estatura	
sensibilidad				
Cualidades intelectuales y morales				
prudencia				
templanza	templanza	templanza	templanza	templanza
valor	valor	valor	valor	
justicia	fe	fe	fe	fe
piedad	reverencia	reverencia	reverencia	reverencia
liberalidad	desprecio de la riqueza	desprecio de los honores	desprecio de los honores	
magnanimidad				
acciones	aceptación del martirio	auto denuncia	aceptación del martirio	milagros
Hermógenes (16-18)				
longevidad			muerte jóvenes	
modo de muerte	pira	decapitación	congelamiento	
sucesos posteriores a la muerte	milagro póstumo		incineración, dispersión de cenizas	
Aftonio (22)				
Comparación	igualdad de géneros		XL como unidad	el buen pastor y el pastor asalariado
epílogo	epílogo	epílogo	epílogo	epílogo

Cuadro 2.3. Topoi *del vituperio contra la riqueza*

Teón (109-112)	*HDiu.* 61, 20-65, 15
Proemio	
Cualidades externas	
nobleza de nacimiento:	Naturaleza: piedras
ciudad	
pueblo	
forma de gobierno	
padres	
familia	
educación	
amistades	
reputación	Méritos: suscitar avidez y envanecimiento
cargo	
riqueza	
abundancia de hijos	Descendencia: mentira, calumnia, perjurio
Cualidades físicas	
salud	
fuerza	
belleza	
sensibilidad	
Cualidades intelectuales y morales	
prudencia	
templanza	Inutilidad e inconvenientes
valor	
justicia	
piedad	
magnanimidad	
acciones	Causante de males
Hermógenes (16-18)	
fortuna	Perdición del alma
longevidad	
modo de muerte	Castigo por pecados propios y ajenos
autor de su muerte	
sucesos posteriores a la muerte	
Aftonio (22)	
Comparación	Atender al alma antes que a otros intereses
Epílogo	

Cuadro 2.4. *Estructura de las homilías a los mártires*

Julita (*PG* 31, 237 A-262 A)	*Gordio* (*PG* 31, 489 B-508 A)	*Mártires* (*PG* 31, 507 B-526 A)	*Mamante* (*PG* 31, 589 B-600 B)
Proemio (237 A-C)	Proemio (489 B-492 B)	Proemio (508 B-508 C)	Proemio (589 B-589 D)
Narratio (237 A-241 B)	*Narratio* (492 B-505 D)	*Narratio* (508 C-524 C)	*Narratio* (589 D-596 C)
	Preceptiva encomiástica profana y cristiana	Rechazo de la preceptiva profana del encomio	Rechazo de la preceptiva profana del encomio
	Datos biográficos	Trazos biográficos	Elogio de la actividad pastoral (único rasgo biográfico)
	Edicto	Edicto	
	Auto denuncia	Auto denuncia	
Proceso	Proceso	Proceso	
Discurso de despedida y martirio	Discurso de despedida y martirio	Discurso de despedida y martirio	
Sucesos después de la muerte		Sucesos después de la muerte	
			Polémica doctrinal (596 C-597 C)
Epílogo (241 B-C)	Epílogo (505 D-508 A)	Epílogo (524 C-526 A)	Epílogo (597 C-600 B)

í

San Agustín, *Tratado sobre la Trinidad* 4, 7-8, 18-21. La misión del Hijo: Cristo como único mediador e igual al Padre

3

Miguel Santiago Flores Colín (FFL, UNAM)

Nota preliminar

El libro 4 del tratado agustiniano *Sobre la Trinidad* se centra en la figura del Hijo: Jesucristo, Dios y Hombre y, como se menciona de forma reiterada por parte de san Agustín, hasta 34 veces aparece *1 Tm* 2, 5 a lo largo del texto: *mediator Dei et hominum Filius hominis* (el único mediador entre Dios y los hombres, el hijo del hombre, Cristo-Jesús).[1]

Analizamos aquí seis de los veintiún capítulos del libro y nos fijamos atentamente en la novedad que la cristología agustiniana presenta en el texto, comparándolo especialmente con otro texto agustiniano (*S.* Dolbeau 26),[2] el cual, además de estar en relación al libro 4,[3] refleja algunos matices que enriquecen la concepción agustiniana acerca de esa misión del Hijo, especial y caracterizada como única, la mediación por su encarnación: El Hijo se ha encarnado y, por ello, es el mediador y el único verdadero; es, a la vez, sacerdote perfecto al cumplir su misión de redención de los

[1] *Cf.* Agustín de Hipona, *De Trinitate*, vol. 2, p. 706.

[2] Esto sermones se denominan así por haber sido descubiertos en 1990 por François Dolbeau.

[3] Según una reciente cronología de la obra agustiniana, existiría una precedencia doctrinal del *S.* Dolbeau 26 con respecto al tratado dogmático: *cf.* Anoz, «Cronología de la producción agustiniana», pp. 239, 280, 299.

hombres, por su sangre derramada en la cruz.[4] Las misiones divinas no rompen la unidad trinitaria en su esencia, ni subordinan el Hijo al Padre, ni generan dos Hijos, ni la adopción del Hijo por el Padre, ni la primogenitura creatural del Hijo, tal y como argumentaban, entre otros, los arrianos. Acudiremos igualmente a algunos pasajes del mismo libro 4 y a otros puntos de relación con respecto a la totalidad del tratado.

En primer lugar, presentamos la división temática del libro 4 siguiendo los epígrafes de los capítulos:

Prólogo. La ciencia de Dios, a Dios se ha de pedir

1. El conocimiento de nuestra miseria, escuela de perfección. Luz en las tinieblas
2. La encarnación del Verbo nos dispone al conocimiento de la Verdad
3. La muerte de Cristo y la resurrección del hombre. La doble muerte del hombre, remediada por la única muerte de Dios
4. Perfección del número seis. Círculo senario en el año
5. El número seis en la formación del cuerpo de Cristo y en la edificación del templo de Jerusalén
6. El triduo de la Resurrección, en el que aparece la razón de la unidad al duplo
7. De la multitud a la unidad por el único mediador
8. Unión de los fieles en Cristo
9. Prosigue el mismo argumento
10. Cristo, mediador de vida; Luzbel, mediador de muerte
11. Los prodigios del diablo merecen nuestro desprecio
12. Los dos mediadores
13. La voluntariedad en la muerte de Cristo, Triunfo del mediador de la vida sobre el mediador de la muerte
14. Jesucristo, víctima de valor infinito. Elementos del sacrificio
15. Soberbia presunción de los impíos
16. No han de ser consultados los antiguos filósofos sobre la resurrección de los muertos y la vida futura

[4] *Cf.* Oroz Reta y Galindo Rodrigo, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*, vol. 2, p. 426.

17. Presciencia del porvenir. Acerca de la resurrección de los muertos no hemos de consultar ni siquiera a aquellos filósofos que sobresalieron entre los antiguos
18. Fin de la encarnación del Hijo de Dios
19. Vaticinios mesiánicos. Cómo el Hijo, por la misión de su nacimiento en la carne, se hace inferior sin detrimento de su igualdad con el Padre
20. Misiones divinas. Igualdad del que envía y del enviado. Por qué se dice el Hijo enviado por el Padre. Cómo y por quién fue enviado el Espíritu Santo. El Padre, principio de la deidad
21. Epifanías del Espíritu Santo, coeternidad de las tres personas. Síntesis.

Así pues, de acuerdo con esta estructura, encontramos que la primera parte del libro que analizamos —capítulos 7 y 8—, se encuentra al interior de la presentación agustiniana de la figura de Cristo. Agustín confiesa ya en el prólogo que, de tiempo, «camina» por «la senda que en la humanidad trazó la divinidad de su Unigénito, aura de su verdad», refiriéndose al conocimiento de Jesucristo, verdad y revelador del Padre, y que, no obstante, la mutabilidad en el tiempo y en el espacio del hombre y su razón, puede, de alguna manera, conocer al que no muda, que es eterno y verdadero, porque es el mismo Amor, Dios mismo, tal y como lo expresa en bellos paralelismos al final del prólogo:

La esencia de dios, razón de su existencia	*omnino enim dei essentia*
Nada mudable entraña,	*qua est nihil habet mutabile*
ni en su eternidad,	*nec in aeternitate*
ni en su verdad,	*nec in ueritate*
ni en su voluntad.	*nec in uoluntate*
En Dios eterna es la verdad y eterno el amor;	*quia aeterna ibi est ueritas, aeterna caritas;*
Verdadero el amor y verdadera la eternidad;	*et uera ibi est caritas, uera aeternitas;*
Amable la eternidad y amable la verdad	*et cara ibi est aeternitas, cara ueritas*[5]

[5] Aug., *Trin.* 4, 1, 1.

quia aeterna ibi est ueritas,
1 2
aeterna caritas;
1 3
et uera ibi est caritas,
2 3
uera aeternitas;
2 1
et cara ibi est aeternitas,
3 1
cara ueritas
3 2

Ya desde el diálogo filosófico de *Contra académicos* Agustín confiesa a Cristo como la verdad encarnada,[6] y confiesa igualmente que es la misma persona de Cristo la autoridad que le asegura esa verdad, pues solamente Él se muestra como tal, y además crea la seguridad y cimiento del alma de Agustín: Cristo es la única verdad que sacia el hambre del hombre.[7]

Trin. 4, 7, 11: Cristo, el único mediador

Tal y como lo había anticipado al final del libro 3 («el futuro mediador entre Dios y los hombres», aquí expresado como «el futuro advenimiento del Uno»),[8] Agustín postula ahora que Cris-

[6] *Acad.* 3, 20, 43: «Y para mí es cosa ya cierta que no debo apartarme de la autoridad de Cristo, pues no hallo otra más poderosa. En los temas que exigen arduos razonamientos —pues tal es mi condición que impacientemente estoy deseando conocer la verdad, no sólo por fe, sino por comprensión de la inteligencia— confío entre tanto hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestra revelación». *Cf.* Oroz Reta, *op. cit.*, vol. 2, p. 127 ss.
[7] *Cf. DSA*, *s. v.* «Verdad» y «verdades»; Lods, «La personne du Christ dans la 'conversion' de saint Augustin», pp. 3-34.
[8] Aug., *Trin.* 3, 11, 26: «*Per angelos ergo tunc dominus loquebatur, per angelos filius dei mediator dei et hominum futurus ex semine Abrahae suum disponebat aduentum ut inueniret a quibus reciperetur, confitentes reos quos lex non impleta fecerat transgressores. Unde et apostolus ad Galatas dicit: "quid ergo lex? transgressionis gratia proposita est donec ueniret semen cui*

to es el único Mediador por medio del cual,[9] no obstante, «los milagros y portentos angélicos» (teofanías-mediaciones) de los ángeles»,[10] que se habían presentado antes, el acceso «al único, verdadero y supremo Dios» es solo a través del mediador, aunque «todas las cosas preanunciaran la llegada del Único, y su venida fuera profetizada por muchos testigos», para llegar, acceder, para que «viniéramos al Único», y fuéramos «hechos uno con el Justo», era necesario el mediador, que «nos precedió una sola Cabeza». Sólo, pues, en ella, la única Cabeza, en el único mediador, se da la unión con el Uno, el gozo y la permanencia en Él —en Dios Uno y Trino.

Presentamos ahora la disposición retórica del texto para observar cómo todo el capítulo gira alrededor del término *Unus-Unum*,[11] y Agustín, en su discurso, lo explicita de tal forma que el lector tiene que comprender que ésta es la idea central que quiere transmitirnos: al Uno llegamos con-por-en el mediador, Jesucristo:

promissum est, dispositum per angelos in manu mediatoris", hoc est 'dispositum per angelos in manu' sua. Non enim natus est per conditionem sed per potestatem. Quod autem non aliquem ex angelis dicit mediatorem sed ipsum 'dominum Iesum Christum' in quantum homo fieri dignatus est habes alio loco: 'unus', inquit, "deus, unus et mediator dei et hominum homo Christus Iesus"». Cf. Ep. Gal. 24.

«*Unum futurum in quo esset salus universorum a morte reparandorum*».

9 *Cf.* Oroz Reta, *op. cit.*, vol. 2, pp. 421-2.

10 Más adelante, casi al final del libro 4 (20, 27), Agustín lo repetirá expresamente: «Pero cuando llegó la plenitud del tiempo fue enviada, no a colmar a los ángeles, ni a hacerse ángel, a no ser en el sentido de anunciar el consejo del Padre, que es también el suyo; ni a morar en los hombres o con los hombres, así estuvo con los patriarcas y profetas, sino para que el Verbo se encarnase, es decir, se hiciese hombre; y en este futuro sacramento radica la salvación de aquellos santos y sabios nacidos de mujer, antes que Cristo naciera de una virgen».

11 *DSA*, *s. v.* «Trinitate, De»: El Hijo y el Padre son *unum*, aunque no son *unus*. Son una sola clase de ser, no un solo individuo.

hoc sacramentum,
hoc sacrificium,
hic sacerdos,
hic deus
antequam missus ueniret factus ex femina
omnia quae sacrate atque mystice patribus nostris
per angelica miracula apparuerunt
siue quae per ipsos facta sunt similitudines huius fuerunt
ut omnis creatura factis quodam modo loqueretur unum futurum
in quo esset salus uniuersorum a morte reparandorum.
quia enim ab uno deo summo
et uero per impietatis iniquitatem resilientes
et dissonantes defluxeramus
et euanueramus in multa discissi per multa
et inhaerentes in multis,
oportebat nutu et imperio dei miserantis
ut ipsa multa uenturum conclamarent *unum,*
et a multis conclamatus ueniret unus,
et multa contestarentur uenisse *unum*,
et a multis exonerati ueniremus ad unum,
et multis peccatis in anima mortui
et propter peccatum in carne morituri amaremus
sine peccato mortuum in carne pro nobis unum,
et in resuscitatum credentes
et cum illo per fidem spiritu resurgentes
iustificaremur in uno iusto facti unum,
nec in ipsa carne nos resurrecturos desperaremus
cum multa membra intueremur
praecessisse nos caput unum
in quo nunc per fidem mundati
et tunc per speciem redintegrati
et per mediatorem deo reconciliati
haereamus uni, *fruamur uno, permaneamus* unum.[12]

[12] Aug., *Trin.* 4, 7, 11: Este sacramento, este sacrificio, este sacerdote y este Dios, antes de ser enviado y nacer de una mujer, fue prefigurado por cuanto

Y el capítulo siguiente comienza propiamente con la declaración expresa de que el sacramento, sacrificio, sacerdote, *Mediador*, que es Jesucristo —nos presenta ahora los títulos cristológicos de Hijo de Dios, Verbo de Dios, mediador entre Dios y los hombres, Hijo del hombre, igual al Padre, hermano nuestro, nuestro intercesor, en total 7 títulos—. Él es uno con el Padre, el *Dios Único*, *Trinidad* —citando como vemos, *Jn* 17, 20-22, texto que aparecerá 14 veces a lo largo de esta obra.[13]

> Y así, el mismo Hijo de Dios, Verbo de Dios, mediador entre Dios y los hombres, Hijo del hombre (*cf.* *1 Tm* 2, 5), igual al Padre por su divina unidad, hermano nuestro por participación de naturaleza, nuestro intercesor ante el Padre, en cuanto hombre, no silenciando su unidad con el Padre, dice entre otras cosas: «No ruego sólo por éstos, sino por cuantos han de creer en mí por su palabra, para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros una sola cosa y el mundo crea que tú me has enviado. Y yo les he dado a ellos la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno, como nosotros somos uno» (*Jn* 17, 20-2).[14]

---

misteriosa y místicamente se ha manifestado a nuestros Padres mediante milagros y portentos angélicos, para que toda criatura pregone con sus obras y a su manera el futuro advenimiento del Uno, salud de todos los que Él ha de salvar de la muerte. Y, pues, con iniquidad impía nos habíamos distanciado del único, verdadero y supremo Dios, desentonados y disipados en muchedumbre de vanidades, separados por muchas cosas y apegados a otras, era necesario, obedientes al mandato y orden del Dios de las misericordias, que todas las cosas preanunciaran la llegada del Único, y su venida fuera profetizada por muchos testigos, para que, libres de los lazos aprisionadores, viniéramos al Único, y muertos en el alma por el pecado, y en pena de este delito condenados a muerte de la carne, creyendo en su resurrección, resucitáramos con Él en el espíritu mediante la fe, justificados y hechos uno con el Justo. Y a fin de que no desesperemos de nuestra resurrección corporal, viendo tantos miembros abocados a la resurrección, nos precedió una sola Cabeza. Y en ella justificados ahora por la fe, y reintegrados luego por la visión, y reconciliados con Dios por el Mediador, nos uniremos al Uno, gozaremos del Uno y en el Uno permaneceremos.

13 *Cf.* Agustín, *op. cit.*, vol. 2, p. 674.

14 Aug., *Trin.* 4, 8, 12.

A continuación, Agustín sigue ampliando su explicación (*Trin.* 4, 9, 12) basándose en otro texto joánico clásico, igualmente ya citado, *Jn* 10, 30.[15] El autor indica la distinción del término *unus* y *unum*, que en castellano podría pasar un tanto desapercibido, no obstante, da la solución necesaria para que el hombre pueda llegar a la unidad con Dios por obra del Mediador, a través de la purificación, para llegar a la unidad no solamente a nivel de la «naturaleza», sino incluso por «unión de voluntades»: en este sentido hay que entender *Jn* 10, 30. Se expresa así Agustín: «Como el Padre y el Hijo son uno en unidad de esencia y amor, así aquellos de quienes el Hijo es mediador ante Dios no sólo sean uno en virtud de la identidad de naturaleza, sino también en unidad de voluntades».

Y en dos de los siguientes capítulos (*Trin.* 4, 10, 13; 4, 12, 15), encontramos una terminología específica que queremos resaltar por su paralelismo, como habíamos mencionado al principio de esta presentación, con otro texto agustiniano, el *S.* Dolbeau 26, el sermón más largo de la cantera agustiniana que ha sido calificado como un verdadero tratado cristológico del obispo de Hipona —aunque no fuera la intención del autor, visto que es un texto predicado de carácter pastoral y no expositivo como el mismo *De Trinitate*—, sí es verdad que aquí encontramos una verdadera disertación acerca del papel de Cristo como único mediador entre Dios y los hombres; en el texto aparece el término más de 40 veces. Encontramos en los siguientes pasajes, una especie de títulos específicamente cristológicos relacionados con el título de mediador. De igual forma encontramos en estos capítulos la contraposición de los mediadores: Jesucristo y el diablo:[16]

[15] *Cf.* Ladaria, «Persona y relación en el *De Trinitate* de san Agustín», p. 256, donde recuerda el uso antiarriano del texto.

[16] Véase la temática relativa a la victoria sobre la muerte y el diablo, partiendo del engaño del diablo y de la redención de Cristo. *Cf.* Agustín, *op. cit.*, vol. 2, p. 425.

Títulos relacionados con la figura de mediador a partir de *1 Tm* 2, 5

	De Trinitate	*S.* Dolbeau
Como cita	1, 14; 1, 16; 1, 17; 1, 20; 3, 26; 4, 12; 6, 10; 13, 13; 13, 23; 15, 44	26, 44; 26, 52
Mediator uitae	4, 13; 4, 15	
Uerus mediator uitae	4, 17	
Unus uerusque mediator	4, 19	26, 49
Mediator uerus		26, 36; 38; 40; 57; 61
Mediator humilis		26, 38; 39; 40; 41; 44
Mediator iustus		26, 39
Mediator mortalis		26, 39
Mediator uerax		26, 40; 61
Mediator excelsus		26, 40
Unus mediator		26, 53
Mediator mortis (el diablo)	4, 13; 4, 15; 4, 17	
Mediator falsus	4, 15; 4, 18	26, 33; 38; 40; 42; 44; 46; 58
Mediator uiae	4,15	
Mediator ad mortem hominis	4, 17	
Mediator superbus		26, 38; 39; 40
Mediator iniustus		26, 39
Mediator immortalis		26, 39
Mediator fallax		26, 40; 42
Mediator malignus		26, 42

Presentamos ahora algunos textos del *S.* Dolbeau 26 para comprobar la cercanía temática del pensamiento agustiniano. Los expertos señalan, incluso, que ambos textos pueden ser contemporáneos.[17]

> 38: Pero se ha de investigar qué es un mediador, pues hay *mediador falso* y lo hay verdadero. *Mediador falso*, como frecuentemente he dicho, es el diablo. Al hacer ciertos signos y milagros se interpone a quienes buscan mal y quieren ensoberbecerse...
>
> En cambio, *único mediador verdadero* es el señor Jesucristo (*1 Tm* 2, 5 b), al que también los humildes antiguos conocieron por revelación y quisieron quedar purgados mediante él. Antes de nacer de María fue revelado a los dignos, para que por la fe del que había de nacer y padecer fueran salvos, como nosotros lo somos por la fe del que nació y padeció. Sin duda, vino tan humildemente para mostrar que él no purga y salva sino a los humildes...[18]

> 39: Ved, en efecto, cómo el diablo se entremete a mediador: *no es mortal por la carne, sino pecador. El Señor, en cambio, ha querido ser mortal por la carne, pero no pecador*. Con los hombres ha compartido la muerte, no los pecados. Efectivamente, si fuese también pecador, no podría ser mediador, sino que necesitaría mediador. En efecto, cualquier hombre es pecador y mortal; *Dios, en cambio, es justo, aun mortal. El Mediador Humilde es justo, mortal; y justo* no de cualquier manera, sino justo por ser Dios, mortal por ser hombre. En cambio, *el mediador soberbio es injusto e inmortal*, ya que, por no estar vestido de carnes, no se destruye en su cuerpo. En este sentido lo califico de *inmortal*, pues la inmortalidad genuina no es sino de Dios, según lo que está dicho: «Único que tiene la inmortalidad y habita una luz inaccesible» (*1 Tm* 6, 16 a-b). Según esto, *el Hijo Único también es inmortal*, porque él y el Padre son uno (*cf. Jn* 10, 30), mas ha querido ser *mortal*, asumido el hombre. El *diablo*, pues, *injusto* y, en cierta medida, *inmortal*, se ha entremetido a mediador para el *hombre*, *injusto*, *mortal*...[19]

[17] Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, p. 155, n. 70.
[18] *S.* Dolbeau 26, 38.
[19] *Ib.* 39.

> 40: Así pues, asumida la mortalidad y participada con nosotros la debilidad de nuestra pena, él purga de los pecados y de la mortalidad libera; fue digno de matar la muerte muriendo, porque sin merecerla ha padecido la muerte. Este *mediador verdadero y veraz*, *mediador de condición baja* y *excelso*, es mediador que reconduce hasta la realidad de donde hemos caído. Al contrario, el *mediador soberbio*, *mediador falso* y *falaz*, tiene en común con los hombres pecadores la iniquidad; no tiene, en cambio, la mortalidad de la carne...[20]

Un análisis semejante a éste, se podría observar en torno al término *purgatio*,[21] que es esa purificación o liberación del alma a través de la obra redentora del Mediador.

Trin. 4, 18, 24-21, 32: la misión del Hijo e igualdad al Padre

Si ya este pequeño apartado analizado reviste una densidad doctrinal trascendental en la comprensión de la originalidad de la propuesta agustiniana, ahora abordamos, como anticipábamos, las consecuencias antropológicas de la misión del Hijo, concretada en su Encarnación, hecho que no menoscaba su igualdad y unidad con el Padre, es decir, la unidad inefable del Dios trino.

[20] *Ib.* 40.

[21] *Cf.* Capánaga, *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*, p. 61 ss. Ya Agustín al inicio del *De Trinitate* (1, 1, 3) nos habla de esto: «Para poder contemplar inefablemente lo inefable es menester purificar nuestra mente. No dotados aún con la visión, somos nutridos por la fe y conducidos a través de caminos practicables, a fin de hacernos aptos e idóneos de su posesión». Sobre el tema de la falsa purificación diabólica, *cf. Trin.* 4, 13, 17: «Y así aquel padre del engaño, mediador para el hombre de muerte, pretende en vano secar los manantiales de la vida, en nombre de una falsa purificación, mediante sacrificios y ritos sacrílegos, medios aptos para seducir a los soberbios». El mismo tema se encuentra en *S.* Dolbeau 26, 28. Posteriormente encontramos el tema en la *Ciudad de Dios* 10, 10. *Cf.* Velásquez, «Agustín y Porfirio: La controversia sobre la teúrgia y la purificación del alma», pp. 127-37; Domínguez Valdés, «La crítica de Agustín de Hipona a la filosofía en *De civitate Dei*», pp. 65-84.

Después de tratar, al hilo del tema del mediador, el valor de su sacrificio concretado en su muerte y resurrección (*Trin.* 4, 14-17),[22] ahora Agustín retoma el tema de la Encarnación como explicación lógica ante la necesidad y posibilidad de la purificación del hombre, de su mente y alma: «la purificación era necesaria», «era posible dicha purificación», «la mente racional purificada», «aun necesita del baño de la purificación», «esta fe nos purifica». La unión entre lo eterno (Dios) y lo temporal (hombre) se da en la persona del Hijo encarnado, Jesucristo, Dios y hombre; así se da entonces la forma más conveniente de purificación del hombre, a través del conocimiento por la fe de la verdad que es Cristo:[23]

> La misma Verdad, coeterna al Padre, nació en la tierra, al venir el Hijo de Dios al mundo, haciéndose hijo del hombre, y así pudo recibir en sí nuestra fe y guiarnos a su verdad. Aceptó en sí nuestra mortalidad sin despojarse de su eternidad. Lo que es al nacimiento la eternidad, es la fe a la verdad. Convenía ser purificados para que Cristo eterno naciera en nosotros y no fuera uno en la fe y otro en la verdad. Nosotros, por el hecho de tener un nacimiento, no podríamos alcanzar la eternidad si el que es eterno, naciendo como nosotros, no se hubiera asociado a nosotros para comunicarnos su misma eternidad. Hoy nuestra fe se dirige a donde subió Cristo, objeto de nuestra creencia, y así creemos en su nacimiento, en su muerte, en su resurrección y en su ascensión.[24]

Agustín concluirá diciendo en el siguiente capítulo (*Trin.* 4, 19, 25) que por la fe «somos purificados para contemplar la verdad». Al final del libro 4 reiterará que para comprender el misterio trinitario y la encarnación «sea purificada la mente por la fe», manteniéndose así en la misma postura interpretativa.

Y de forma semejante al prólogo, tal y cómo hemos visto, el obispo de Hipona termina este capítulo con una serie de afirma-

[22] En este contexto, *cf.* Aug., *Ench.* 33, 10.
[23] *Cf.* Camelot, «À l'éternel par le temporel (*De Trinitate* 4, 18, 24)», pp. 163-72.
[24] Aug., *Trin.* 4, 18, 24.

ciones presentadas en paralelismos, que confirman a nivel teórico, la identificación del Hijo como eterno igual al Padre:

La verdad es siempre inmortal,	ueritas *quippe immortalis,*
incorruptible, inmutable.	*incorrupta, incommutabilis permanet.*
Y la verdadera inmortalidad,	uera *autem immortalitas,*
la verdadera incorruptibilidad,	uera *incorruptibilitas,*
la inconmutabilidad verdadera,	uera *incommutabilitas,*
es la misma eternidad.	ipsa *est* aeternitas.[25]

La pregunta con la cual comienza el capítulo 19, «¿a qué vino el Hijo de Dios?, o mejor, ¿qué significa la misión del Hijo de Dios?», es decir, la pregunta sobre el motivo de la encarnación ya esta en parte contestada, repite Agustín el tema de la purificación como hemos señalado apenas y recuerda el tema de las teofanías, sean las cósmicas o las criaturales: «ciertos testimonios preanuncian su futura venida, otros testifican su llegada», los testimonios son muchos, pero no llegan a ser imprescindibles del todo, pues la plenitud solamente se encuentra en el Hijo, encarnado como enviado por el Padre, según la enseñanza de *Ga* 4, 4 (recordemos como ha sido citada antes en *Trin.* 2, 8; 2, 9; 2, 12 y 3, 3; argumentando lo mismo). Esto no lo hace inferior al Padre: la misión del Hijo no crea ni explica o fundamenta una diferencia esencial en la Trinidad divina, tal y como los arrianos, por ejemplo, afirmaban.

> *Cuando llegó la plenitud del tiempo, envió Dios a su Hijo, hecho hijo de mujer, hecho bajo la Ley* (*Ga* 4, 4). Y hasta tal punto pequeño, que fue hecho y enviado en cuanto hecho. Y si el mayor envía al menor, confesemos que el menor ha sido hecho y es menor en cuanto es nacido, y nacido en cuanto enviado. *Envió a su Hijo, nacido de mujer*. Y pues todas las cosas han sido creadas por Él, y no sólo antes de ser enviado como nacido, sino aun antes de existir el mundo creado, admitamos que es igual al que le envió, aunque digamos que es menor en cuanto enviado.[26]

[25] *Id.*
[26] *Ib.* 4, 19, 26.

Explicación de la misión del Hijo y su igualdad al Padre

Agustín ahora, en el capítulo 20, analiza las relaciones entre el Hijo y el Padre: la misión del Hijo ha de entenderse entonces en función de su relación de Hijo con el Padre, hecho que no afecta su igualdad, coeternidad y consustancialidad con el Padre: «uno es Padre y otro es Hijo», luego entonces «el Hijo procede del Padre y no el Padre del Hijo»,[27] y más adelante en el parágrafo 29 dice: «Así como el Padre engendró y el Hijo fue engendrado, así el Padre envía y el Hijo es enviado. Pero el que envía y el enviado, así como el engendrador y el engendrado, son uno, porque el Padre y el Hijo son una misma cosa. Y uno con ellos es el Espíritu Santo, porque los tres son unidad».[28]

El resto del capítulo será una amplificación de lo que de forma condensada encontramos en este primer párrafo. Presentamos el mismo texto en su original latino para distinguir la disposición retórica del mismo, y así ayudarnos a comprender la densidad del pensamiento agustiniano:

> *Autem secundum hoc missus a patre filius dicitur quia ille pater est, ille filius, nullo modo impedit ut credamus aequalem patri esse filium et consubstantialem et coaeternum et tamen a patre missum filium. Non quia ille maior est et ille minor; sed quia ille pater est, ille filius; ille genitor, ille genitus; ille a quo est qui mittitur, ille qui est ab eo qui mittit. Filius enim a patre est, non pater a filio. Secundum hoc iam potest intellegi non tantum ideo dici missus filius quia «uerbum caro factum est», sed ideo missus ut uerbum caro fieret et per praesentiam corporalem illa quae scripta sunt operaretur, id est ut*

[27] Aug., *Trin.* 4, 20.

[28] *Ib.* 4, 20, 29: «*Sicut ergo pater genuit, filius genitus est; ita pater misit, filius missus est. Sed quemadmodum qui genuit et qui genitus est, ita et qui misit et qui missus est unum sunt quia pater et filius unum sunt; ita etiam spiritus sanctus unum cum eis est quia haec tria unum sunt*». Cabe destacar aquí la presencia textual del llamado *Credo Quicumque*, *cf.* Agustín, *op. cit.*, vol. 1, p. 199.

non tantum homo missus intellegatur quod uerbum factum est, sed et uerbum missum ut homo fieret quia non secundum imparem potestatem uel substantiam uel aliquid quod in eo patri non sit aequale missus est. Sed secundum id quod filius a patre est, non pater a filio.[29]

En el último capítulo, el 21, termina de explicar la coeternidad de las personas y cierra el libro 4 con una síntesis doctrinal.[30] Ya el final del capítulo 20, como anticipándolo, nos presentó una frase imponente que se adelanta al Concilio de Calcedonia,[31] y que es, en parte, una influencia directa del mismo dogma conciliar. Es un texto muy estudiado y necesita una explicación terminológica adecuada.[32]

[29] *Ib.* 4, 20, 27: Si, pues, el Hijo se dice enviado por el Padre, porque éste es Padre y aquél es Hijo, nada impide creer que el Hijo sea igual, coeterno y consubstancial al Padre, aunque el Hijo sea enviado por el Padre. Y no porque uno sea mayor e inferior el otro, sino porque uno es Padre y el otro es Hijo; aquél el engendrador, éste el engendrado; aquél el que envía, éste el enviado. Es el Hijo quien procede del Padre, no el Padre del Hijo. En este sentido hemos de entender la misión del Hijo, pues fue enviado no sólo porque el Verbo se hizo carne, sino también porque fue enviado para que se hiciera carne y con su presencia corporal obrara cuantas cosas estaban escritas de Él; es decir, no sólo para que se entienda que el Verbo es el hombre enviado, sino también para dar a entender que el Verbo ha sido enviado para que se encarnase. Y es enviado no porque sea de inferior jerarquía substancial o porque no sea igual al Padre en algún otro atributo, sino porque el Hijo procede del Padre y no el Padre del Hijo.

[30] Sobre el concepto de persona, *cf.* Ladaria, *op. cit.*, p. 268.

[31] El texto del canon conciliar es el siguiente: «Siguiendo, pues, a los Santos Padres, enseñamos unánimemente que hay que confesar a un solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad, y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre —compuesto— de alma racional y cuerpo; consustancial con el Padre, según la divinidad, y consustancial con nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado; engendrado del Padre antes de los siglos, según la divinidad, y en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, la madre de Dios, según la humanidad», *cf.* Denzinger y Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia*, pp. 301, 163.

[32] Aparecen más de 30 textos en el *corpus* agustiniano: *Trin.* 2, 12; 4, 30; 4, 31; 13, 24; *cons. eu.* 1, 53; *Gen. litt.* 10, 5; *gest. Pel.* 32; *s. c. Arian.* 35; 36; 40; 56; *corr. et gr.* 30; *Coll. Max.* 14; *C. Max.* 1, 19; 2, 20, 3; *praed. sanct.* 30; *Iul. o. imp.* 4, 87; *Ep.* 169, 7; *Io. eu. tr.* 19, 15; 27, 4; 74, 3; 99, 1; 99, 2; 105, 4; 111, 2; *En. in ps.* 30, 2, 1, 4; 34, 2, 3; *S.* 294, 9.

Al Verbo se unió y, en cierto modo, se mezcló el hombre en unidad de persona.

Verbo itaque Dei ad unitatem personae copulatus, et quodam modo commixtus est homo.[33]

Algunos autores ubican este texto en relación con la controversia pelagiana o indican una revisión de la redacción del libro 4 debido a la misma controversia; ya habíamos mencionado las relaciones evidentes entre este libro y el *S.* Dolbeau 26. Lo que ahora nos interesa es, sin embargo, ver como Agustín concluye la explicación del mismo libro, sobre todo al incluir en su explicación ya a la tercera persona de la Trinidad, y anticipar algunas explicaciones al respecto de las relaciones entre las tres personas trinitarias entre sí, anticipando la amplia exposición teológica del libro 5.[34]

Así, por ejemplo, la unidad de persona no se da con respecto al Espíritu Santo, como en el caso de «la Encarnación del Verbo». Se mantiene de todos modos la unidad de la Trinidad, como dice Agustín: «pero sí afirmo con plena seguridad que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una misma naturaleza, Dios creador, y que la Trinidad omnipotente actúa inseparablemente».[35] Tampoco la unidad de persona se da en las criaturas —corpórea y sensible o racional e intelectiva.

La comprensión acerca de la Trinidad es limitada debido a la estructura del conocimiento humano y a su dimensión espacio-temporal, así pues el hombre tendrá que reconocer que la Trinidad permanece como inefable ante la mente humana:

> Así, por medio de nuestras palabras, que suenan sensiblemente, es imposible pronunciar los nombres del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo sin emplear un determinado espacio de tiempo, indispensable en toda modulación silábica. Mas en su sustancia, por la que los tres son uno, Padre, Hijo y Espíritu Santo, sin movimiento temporal, sobre toda criatura, sin intervalos de tiempo o de espa-

33 Aug., *Trin.* 4, 21, 30.

34 *Cf.* Ladaria, *op. cit.*, p. 256.

35 Aug., *Trin.* 4, 21, 30: *sed plane fidenter dixerim patrem et filium et spiritum sanctum unius eiusdemque substantiae deum creatorem, trinitatem omnipotentem inseparabiliter operari.*

cio; uno e idéntico desde la eternidad hasta la eternidad, eternidad que no existe sin verdad y sin amor; pero en mis palabras el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se encuentran separados, pues no se pueden pronunciar a un tiempo, y en la Escritura ocupan también un lugar distanciado.[36]

Y de nuevo aparece el tema de las teofanías o manifestaciones divinas a través de los ángeles, Agustín dice que son «obra de Dios por medio de sus ángeles», como ya se ha probado en el libro 3 en los casos citados de las Escrituras. De nuevo encontramos una profunda explicación acerca del Hijo, que enfoca la visión ortodoxa de la persona de Cristo, pues en el Verbo de Dios encarnado «en Él se encuentra el Verbo de Dios, la carne del hombre y alma racional; siendo el todo, Dios por su naturaleza divina, hombre por su contextura humana».[37]

[36] *Id.*

[37] Encontramos textos paralelos en: *En. in ps.* 63, 12; 108, 23; 148, 8; *S.* 214, 6; 379, 2; 380, 7; *S.* Denis 11, 3; 25, 4; *S.* Dolbeau 19, 6; *S.* Lambot 8; *Ench.* 34-5:

> 34 Pues el Verbo se hizo carne, habiendo tomado carne la Divinidad, pero no transformándose en carne la Divinidad. 35 Jesucristo, Hijo de Dios, es Dios y hombre juntamente. Dios antes de todo tiempo, hombre en el tiempo. Es Dios, porque es Verbo de Dios, pues el Verbo era Dios; hombre porque, en unidad de persona, el Verbo unió a sí un alma racional y un cuerpo. Por lo cual, en cuanto es Dios, Él y el Padre son una sola cosa; mas, en cuanto hombre, el Padre es mayor que Él. Siendo, pues, único Hijo de Dios, no por gracia, sino por naturaleza, para ser también lleno de gracia se hizo hijo del hombre, y de estas dos naturalezas se formó la persona única de Cristo. Porque el tener la naturaleza de Dios no fue usurpación, porque lo era por naturaleza, esto es, el ser igual a Dios. No obstante, se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo, no perdiendo o menoscabando la forma de Dios. Y por esto llegó a ser menor, y siguió siendo igual, y las dos naturalezas formaron una sola persona, como está dicho; pero una cosa en cuanto Verbo, otra en cuanto hombre: en cuanto Verbo, es igual al Padre; en cuanto hombre, menor. Pero es un solo Hijo de Dios, y al mismo tiempo hijo del hombre; un solo hijo del hombre, y juntamente Hijo de Dios; no son dos Hijos de Dios, Dios y hombre, sino uno solo: Dios sin principio, hombre en un determinado tiempo, que es nuestro Señor Jesucristo.

El libro 4 cierra con la intención por parte de Agustín de refutar los argumentos de los herejes, tomados de la filosofía y basados en la lógica «los sacan de sus raciocinios», pero sin tener en cuenta la Revelación de las Escrituras, de ahí la necesidad de refutarlos y mostrarlos como son, falaces. Las Escrituras afirman las relaciones trinitarias, pero no demuestran ni explican diferencias en la divinidad, la unidad de la Trinidad no se rompe ni se destruye de esta manera: «para indicar el origen, pero nunca para significar diversidad, desemejanza o diferencia de naturaleza».[38]

Véase el matiz que introduce Drobner al respecto, *cf.* Oroz Reta, *op. cit.*, vol. 2, pp. 415-7. Así también el texto del *S.* 214, 6:

> Cada uno de estos asombrosos nacimientos, tanto el divino como el humano, han de creerse verídicos. El primero fue de padre sin madre; el segundo, de madre sin padre; aquél tuvo lugar fuera del tiempo, éste en el tiempo conveniente; aquél es eterno, éste es oportuno; aquél sin cuerpo en el seno del Padre, éste con cuerpo que no violó la virginidad de su madre; aquél sin sexo alguno, éste sin abrazo de varón alguno… La Palabra tomó al hombre entero, es decir, el alma racional y el cuerpo, de manera que el único Cristo, el único hijo de Dios, no sólo es la Palabra, sino Palabra y hombre; en su totalidad es, a la vez, hijo de Dios en cuanto Palabra e hijo del hombre en cuanto hombre. En cuanto es la Palabra, es igual al Padre, en cuanto hombre, el Padre es mayor. Y, juntamente con el hombre, es hijo de Dios, pero con la Palabra, que tomó al hombre y, juntamente con la Palabra, es hijo del hombre, pero por el hombre, al que tomó la Palabra».

[38] Aug., *Trin.* 4, 21, 32: «*Propter principii commendationem, non propter inaequalitatem vel imparilitatem vel dissimilitudinem substantiae*». *Cf. ib.* 1, 8, 18.

4

Dios hombre = hombre Dios. Una aproximación a la cristología de san Agustín

Juan Eligio Chávez Montoya (UPM)

Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre. Esta afirmación ha ido profundizándose a lo largo de los años, es por eso que afirmar la humanidad y divinidad de Jesús es materia de fe y razón, si bien es cierto, estamos hablando del dogma por excelencia, por lo que pretendemos acercarnos a él desde la óptica de san Agustín, aunque sabemos que no escribió ningún tratado cristológico, sin embargo, el Dios encarnado fue el centro de su vida y, por tanto, de sus escritos. Es de destacar que todo el pensamiento agustiniano tiene un deleitable aroma a Cristo, y conviene cuestionarnos por qué el autor no escribió ninguna obra sobre tal temática, aquí surge el interés de esta brevísima y sencilla investigación, aunque ello amerite hacer un rastreo desde su doctrina necesariamente delimitada por un contexto histórico eclesial.

El presente escrito estará basado en las obras de san Agustín, entre las que destacan las *Confesiones, La ciudad de Dios, Tratado de la Santísima Trinidad*, algunas cartas y algunos sermones, entre otras; además, se enriquecerá con la opinión de diferentes autores que han abordado esta temática con la finalidad de poder llegar a conciliar un esquema cristológico. Este artículo consta de tres apartados: en el primero se hará un recorrido histórico-teológico de la reflexión de fe sobre Jesús hasta los tiempos del obispo de Hipona; en un segundo, se utilizará el *Sermón* 341 como fuente primaria donde el autor expresa un esquema claro de su noción cristológica, tomando como tema medular el Dios-

hombre y el hombre-Dios en sus tres aspectos: Encarnación, Mediación y Redención. Este será el Jesús presente en la historia humana. Por último, san Agustín encamina su mirada al *Totus Christus* en donde se enfatizará la conexión que hay entre la cristología y la eclesiología con miras a la soteriología de la humanidad, temática del tercer capítulo.

El contexto histórico-teológico de la reflexión cristológica en el cristianismo

La fe en Jesucristo en las primeras comunidades cristianas

La figura de Jesús de Nazaret ha sido, a lo largo de la historia de la humanidad, uno de los acontecimientos más significativos e influyentes, pero este hecho trascendental ha tenido en la comunidad cristiana un desarrollo evolutivo que no ha sido fácil, ni de un momento; ha necesitado durante los primeros siglos un arduo proceso de reflexión, que lo llevaría de una predicación del evangelio: kerigma, a una configuración de lo que se debe creer: dogma;[1] es decir, de la pregunta ¿quién es Jesús para ellos? a ¿quién es Jesús en sí mismo y en relación con Dios?, o sea, de una perspectiva de comprensión personal a una de carácter ontológico.[2]

En el ambiente greco-latino de aquella época lo que daba seriedad y veracidad a una religión era su antigüedad, nombrada como la fe de nuestros padres; pero a esta seria deficiencia se agregaba el reto que Pablo sintetiza en su *Primera carta a los*

[1] Aquí es oportuno mencionar que la cristología toma un nuevo camino. Ésta da un paso del kerigma al dogma, lo que tendrá finalidades muy precisas en el interior de la comunidad eclesial: *a)* dar respuesta a las instancias culturales que van emergiendo en el curso de la historia, *b)* por razón de la misma integridad de la fe, se impone la urgencia de definir ciertos aspectos ante las posturas reduccionistas y herejes del mismo credo cristiano. Sin duda alguna, la legitimidad del paso del kerigma al dogma se fundamenta en la naturaleza misma del evangelio de Dios que es Jesucristo. *Cf.* Castillo, *Tú eres el Cristo. Ensayo de síntesis cristológica*, pp. 84-6.

[2] *Cf.* Dupuis, *Introducción a la cristología*, p. 125.

corintios:[3] «Así, mientras los judíos piden señales y los griegos sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado; escándalo para los judíos, locura para los gentiles; más para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (*1 Co* 22, 25). Es decir, la predicación de esa figura central de su fe, vista con ojos humanos era prácticamente imposible, pues ¿cómo proponer a los judíos un Mesías fracasado?, ¿qué validez tendría para ellos? y ¿cómo se podría proponer a los griegos un dios que había preferido hacerse un hombre común?, ¿cómo creerían en un ser divino que había escogido como cárcel un cuerpo humano?

Desde todos los ángulos que lo veamos era una tarea difícil para un ser humano, se necesitaba estar plenamente seguro de que Jesús tenía poderes sobrehumanos, la fuerza de Dios y la sabiduría de Dios, y se tendrá que batallar para hacer comprensivos sus términos; ¿cómo explicarlos, cuando ni siquiera todo el Nuevo Testamento había llegado a su redacción definitiva? El mejor camino lo encontraron en las expresiones del filósofo judío Filón de Alejandría que parangonaba a Jesús con el *logos*,[4] lo que se expresa sintéticamente en el prólogo del *Evangelio de Juan* cuando afirma: «En el principio existía la Palabra (*logos*) y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios» (*Jn* 1, 1). Sólo que este principio tan diáfano tenía una dificultad que superar, ya que la referencia al Padre lleva artículo: Ὁ Θεός (*ho Theós*), mientras que *Logos*, no: Θεός (*Theós*).[5] Con esto quieren afirmar que Cristo

[3] La *Primera carta a los corintios* es considerada auténtica de san Pablo. Se dice que fue escrita en el año 50. Para este entonces el acontecimiento de Jesucristo en la historia aún estaba patente e inmerso en la confesión de fe de aquellas primeras comunidades.

[4] Este término usado por la filosofía griega, tiene origen estoico, siendo adoptado por el platonismo, donde se define como la actividad divina operante en el mundo.

[5] Todas estas cuestiones de términos brotan desde el pensamiento patrístico. Por tal motivo, cabe señalar que en la teología de los Padres de la Iglesia no se arguye por afán de rectitudes metafísicas o filosóficas, sino para salvaguardar la experiencia que ha tenido la primera Iglesia, de haber sido salvada en Jesús. *Cf.* González Faus, *La humanidad nueva: Ensayo de cristología II*, p. 383.

se revela a sí mismo al mundo como *Logos*, hijo unigénito de Dios Padre, y al revelarse a sí mismo revela al Padre.

Pronto, al tratar de dar mayor explicación a este concepto, aparecerán múltiples ideas heterodoxas, en corrientes que hoy son consideradas heréticas, pero también en otras que sólo trataban de hacer más comprensible su mensaje, el cual hoy es, incluso, venerado.

Para profundizar la idea anterior, es oportuno mencionar aquí algunas herejías que expresaron el desequilibrio de la fe en Jesucristo. Primeramente, surge el *ebionismo* que consideraba a Jesús un simple hombre; el *adopcionismo* que afirmaba que Dios unipersonal no tenía un hijo natural. Por esto Dios podía adoptar como hijo a cualquier creatura; los *ofitas* aceptaban la concepción virginal por obra del Espíritu Santo, considerando a Jesús un simple hombre. A él se unió con el bautismo en el Jordán el Hijo de Dios, el Cristo; el *docetismo* tenía una tendencia a disminuir la realidad humana de Jesús, afirmando que su cuerpo era aparente, celeste, angélico y espiritual; el *monadismo gnóstico* señalaba que entre Dios y el mundo material existía una serie de emanaciones intermedias; el *monarquianismo dinámico* veía en Cristo a un simple hombre, elevado dinámicamente a una superioridad de cualquier modo divina o una máscara de Dios único y uno y, finalmente, el *monarquianismo modalista* que reconocía la divinidad de Cristo, pero veía en él sólo la aparición de un único Dios.[6]

La cristología de los Padres que viene después de la cristología bíblica es inspirada por la Sagrada Escritura. Hay distintos factores que determinaron su desarrollo, algunos son: el continuo y fuerte imperativo del *fides quaerens intellectum*, el diálogo con la filosofía del tiempo con las corrientes estoicas y platónicas y la confrontación interna entre las diversas escuelas teológicas como la alejandrina y la antioquena con sus cristologías del *logos-sarx* y del *logos-anthropos*. *Cf.* Castillo, *op. cit.*, pp. 86-7.

También cabe decir que los axiomas que los primeros Padres de la Iglesia tuvieron como fundamentales son: «se hizo hombre para que nosotros fuéramos divinizados», «tomó sobre sí lo que es nuestro para compartir con nosotros lo que es suyo». J. Dupuis sostiene que los Padres hablaron de un «trueque maravilloso» (*admirabile commercium*) realizado entre el Hijo de Dios encarnado y la humanidad como verdadera razón de ser de la encarnación, es decir, compartió con nosotros su filiación. *Cf.* Dupuis, *op. cit.*, p. 126.

[6] *Cf.* Castillo, *op. cit.*, pp. 90-6.

Por otra parte, como puede observarse, todas estas ideas heterodoxas están ligadas a la concepción de un Cristo no verdadero Dios o no verdadero hombre. Este dualismo desencadenó toda una nueva revuelta teológica que más tarde desembocará en la reflexión conciliar sobre el dogma cristológico-trinitario. Jacques Dupuis presenta todas las ideas heterodoxas en tres reduccionismos cristológicos:

> El desarrollo del dogma cristológico, de los primeros siglos, puede dividirse en tres periodos que corresponden a tres diferentes formas de reduccionismo cristológico a los que la Iglesia respondió, por su parte, con nuevas aclaraciones y ulteriores articulaciones del complejo misterio. La primera forma de reduccionismo se refería a la realidad e integridad de la existencia humana de Jesucristo: la respuesta al docetismo, mencionado arriba, vino del mismo Nuevo Testamento y de los primeros Padres de la Iglesia, entre ellos, Ireneo y Tertuliano. En su segunda forma, el reduccionismo cristológico iba dirigido a la condición divina de Jesús, dando así lugar a herejías como el adopcionismo... el arrianismo entre otros. Contra tendencias semejantes, los dos primeros concilios ecuménicos, el de Nicea (325) y el de Constantinopla (381) [...] afirmaron la verdadera divinidad del Hijo de Dios, igual al Padre, y la integridad de su existencia humana. La tercera forma de reduccionismo cristológico consiste en definir la unión misteriosa, realizada en Jesucristo, entre su condición divina y humana.[7]

En la primera mitad del siglo II, aparece el gnosticismo, primero en estructurar un cuerpo de doctrina orgánica, que iba del mundo divino al humano y de la creación a la consumación, en esto contribuirá al desarrollo del pensamiento cristiano.[8] Hay que decir que no será nada fácil aclarar estas cuestiones, pues la Iglesia estaba conformada por miles de comunidades jerárquicamente organizadas, pero independientes una de la otra, es decir, con una

[7] *Cf.* Dupuis, *op. cit.*, pp. 129-30.

[8] Prinzivalli y Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, pp. 47-50.

débil cohesión; pero, además, estaba padeciendo persecuciones de las autoridades romanas; será gradualmente con no fáciles contactos entre comunidades y superando divisiones internas que va a llegar a afirmarse la fe en un único Dios, creador del mundo, Dios de los judíos y de Cristo, aceptando a la vez la Escritura judaica, lo que se definiría como Antiguo y Nuevo Testamento.

Antes de entrar en materia del estudio de la fe en relación con el contexto histórico-político-religioso de aquella época conviene decir que el desarrollo del dogma cristológico presentará dos momentos de reflexión. Uno trinitario y otro cristológico. Estas serán dos grandes controversias. La primera de ellas, la trinitaria, se referirá a la cuestión que se hace sobre la relación que tiene Jesucristo con respecto al Padre y al Espíritu Santo. Años más tarde, la segunda controversia, la cristológica, tendrá como objeto poder comprender a Jesús en sí mismo, en cuanto ser personal.

Dos controversias que atender

Controversia trinitaria

El punto de partida es el siguiente: el arrianismo como precedente de Nicea. Aquí comienzan los antecedentes propiamente dichos del arrianismo;[9] unos fallan en el aspecto cristológico, 'negando la divinidad de Jesús al considerarlo un simple hombre nacido de María, adoptado por Dios'; otros fallan en el aspecto trinitario, exaltando la unidad; este monarquianismo era de mayor peligro porque aparentemente salvaba la unidad de Dios y la divinidad de Cristo.

En Occidente, con Tertuliano se dan pasos importantes para entender el misterio de la Trinidad.[10] En Oriente, será Orígenes

[9] La perspectiva del *logos-sarx* condujo a Arrio a una cristología reduccionista que no daba cuenta del misterio revelado de Jesucristo (humanidad y divinidad). El reduccionismo de Arrio se basaba en las consideraciones filosóficas tendentes a helenizar el contenido. *Cf.* Dupuis, *op. cit.*, p. 138.

[10] Él propone como término clave *oikonomia*, en cuyo misterio se dispone la

quien proporcione avances sustanciales; deudor de Filón,[11] quien servirá como enlace del cristianismo alejandrino con la filosofía griega, por ser discípulo de Clemente.[12] Para profundizar más la cuestión teológica (trinitaria-cristológica) del arrianismo es necesario precisar con más detalle su pensamiento citando la tesis de Arrio en su *Carta a Eusebio de Nicomedia*:

> El Hijo no es engendrado, ni de ningún modo es parte del no-engendrado, deriva de un sustrato: sino por voluntad y decisión del Padre ha venido a la existencia antes de los tiempos y de los siglos, plenamente Dios, unigénito, inalterable. Antes de haber sido ya engendrado, ya creado, ya definido, ya fundado, no existía, de hecho, no era engendrado [...] El Hijo tiene principio mientras que el Padre es sin principio.[13]

Concilio de Nicea

Este primer Concilio Ecuménico se desarrolló del 20 de mayo al 25 de julio de 325.[14] Presidió Osio de Córdoba, estando presente

---

unidad en la Trinidad, prescribiendo Padre, Hijo y Espíritu Santo como tres, pero de una sola substancia, de una sola esencia, de un mismo poder; introduce a la vez el término «persona». Piensa que el Espíritu Santo se origina del Padre a través del Hijo, fórmula que llegará a ser clásica; y lo explica como un arroyo que nace de la fuente y, al formarse un río, todos provienen de la misma agua; así se compenetran unidad y distinción, monarquía y economía.

[11] *Cf. ib.*, pp. 95-8.

[12] Este gran Padre de la Iglesia, acuña el término *hypostasis*, substancia individual subsistente, que en Oriente pasa de inmediato al lenguaje teológico para indicar la subsistencia específica de Dios Padre y del Hijo *Logos*, tomada ésta como la primera encarnación, *ante tempus*. La segunda será cuando tome cuerpo humano en María. El hombre Jesús es, por tanto, el Hijo de Dios, quién murió en la cruz, aplicando la *communicatio idiomatum*; la finalidad primaria de la encarnación y muerte de Cristo ha sido salvar no sólo al hombre, sino a todo el universo.

[13] «Lettera di Arrio a Eusebio di Nicomedia», en Simonetti y Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, p. 304.

[14] Tomando las palabras de Alois Grillmeier se puede decir que la época conciliar de la cristología comienza con Nicea (325) e incluye algunos sínodos particulares como el de Antioquía (268), y especialmente el Concilio de

el Emperador en la apertura. Asistieron 220 obispos,[15] los partidarios de Arrio se vieron en evidente minoría ante el conjunto de tendencias del resto.[16] Este concilio tuvo como finalidad aclarar la problemática surgida con el arrianismo.[17]

A decir verdad, se puede deducir que este primer Concilio Ecuménico fue un verdadero acontecimiento eclesiástico por su importancia teológica. Dando pie a afirmar la verdadera identidad de Jesucristo en sí mismo y con respecto al Padre, en contra de aquellas expresiones heterodoxas que mutilaban la verdadera fe cristiana. Con ello, se puede concluir que el contenido teológico cristológico de este concilio se plasma al respecto de las siguientes adiciones: *1)* De la misma substancia del Padre, *2)* Dios verdadero de Dios verdadero, *3)* Engendrado no creado y *4)* consubstancial al Padre. Se percibe cómo Nicea es una respuesta en un contexto determinado, como ya se ha afirmado, la escuela alejandrina con su cristología y, especialmente, la negación por parte de Arrio, sacerdote de Alejandría († 336), de la igualdad en la divinidad del Hijo de Dios con el Padre.[18] Por tanto, se toma en cuenta la gran

Constantinopla II (381) con su condena al apolinarismo. La teología del siglo IV está fuertemente marcada por el apolinarismo. *Cf.* Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el Concilio de Calcedonia (451)*, p. 661.

15 *Cf.* Jaramillo Escutia y Casas García, *Notas de Historia eclesiástica antigua. Siglos I-IX*, pp. 62-9.

16 Prinzivalli, *op. cit.*, pp. 126-9.

17 Por lo mismo, la fórmula de fe allí adoptada resultó de un consenso, se tomó como base el símbolo bautismal de Cesarea de Palestina, añadiéndole explicaciones para afirmar la eterna generación del Hijo, su divinidad y consubstancialidad con el Padre; para ello se usó la fórmula *Homoousios to Patri*; término no bíblico, pero del que podían hacerse diferentes interpretaciones, por lo cual se puede afirmar que la expresión fundamental del niceno tiene significado monarquiano. De hecho, como la doctrina de las tres hipóstasis, doctrina oficial de la iglesia de Alejandría, fue menospreciada, puede suponerse que no encontrando Alejandro los apoyos necesarios, le costó caro obtener la condenación de Arrio. Las discusiones fueron acaloradas e, incluso, se dijo que el Emperador intervino en persona para darle claridad y, como Constantino obligó a todos a suscribir las actas, influiría negativamente en el desarrollo de la controversia, puesto que pocos salieron plenamente convencidos.

18 *Cf.* Dupuis, *op. cit.*, p. 127.

importancia que tiene la fe nicena para posteriores reflexiones de fe conciliares, ya que ella será el punto de partida: «La 'fe católica' es la fe de Nicea. Las diversas teologías y los mismos concilios (Éfeso, Calcedonia) repiten que ella es suficiente y que solo la maldad de los herejes fuerza a decir cosas nuevas. Todos los textos posteriores son su interpretación actualizada».[19]

I Concilio de Constantinopla

El Concilio de Constantinopla se lleva a cabo en el año 381,[20] convocado e inaugurado por Teodosio. El antecedente a este concilio fue la aparición de Apolinar y su modelo cristológico del *Logos-sarx* que consiste en la afirmación de que en Cristo el *Logos* divino ocupa el lugar del alma humana; por lo que se entiende inmediatamente que la naturaleza humana de Cristo no tenía alma humana. Allí se reafirmó el símbolo niceno con mínimas variaciones, añadiéndole a Cristo «que su reino no tendrá fin»; y sobre todo que se encarnó del Espíritu Santo y de María virgen. Tal Espíritu es Señor y Dador de vida, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado, y que habló por medio de los profetas. Aparecerá el *Homoousios* y no se mencionarán las tres hipóstasis.[21]

[19] González de Cardedal, *Cristología*, p. 236.

[20] González de Cardedal (*ib.*, p. 245) afirma lo siguiente: «El Concilio de Constantinopla es capital para la comprensión cristiana de Dios, ya que al afirmar la divinidad del Espíritu Santo excluye como no cristiana esa larvada comprensión teológica gradual que habla de Dios y de su profeta [...] Jesucristo no es sólo un hombre excelso, un profeta santificado en el vientre de su madre, adoptado o elegido por Dios en el tiempo, consagrado por el *pneúma* o recompensado por su ejemplaridad moral, sino que es el Hijo, consubstancial y eterno con el Padre y, en cuanto tal, Dios encarnado por nosotros y por nuestra salvación (Nicea) [...] Cristo queda así enclavado en la relación al Padre, con la idea de generación y filiación, y en la relación al Espíritu, que prepara su venida al mundo y —gesta su humanidad— a la vez que universaliza su persona y mensaje».

Este concilio significó respecto a la divinidad del Espíritu Santo, negada por los «pneumatómacos» o «macedonianos», lo mismo que significó Nicea respecto de la divinidad del Hijo.

[21] Prinzivalli, *op. cit.*, pp. 174-6.

Por estas fechas, un joven africano andaba coqueteando con el cristianismo, él será quien termine por definir el tema trinitario: Agustín de Hipona en su obra *De Trinitate*, por cierto, una de las pocas que reflexionó largamente, por estar fuera de los acuciantes problemas africanos en los que estaba inmerso; afirmará que Padre, Hijo y Espíritu Santo son de una misma substancia o esencia, utiliza su famosa frase *unius eiusdemque substantiae vel essentiae*.[22]

La controversia trinitaria, como ya se reflexionó, estuvo provocada por el arrianismo, al que, sin duda alguna, respondió Nicea. Dejando en claro la divinidad de Jesucristo; y en el problema de la verdad de la humanidad de Jesús, planteado por el apolinarismo al que respondieron los teólogos del primer Concilio de Constantinopla.

Sin embargo, con el siglo IV la fe en Jesucristo está frente a escenarios nuevos como son la invasión de los pueblos bárbaros, la división del *orbis romanus* en dos mitades, la debilitación de Occidente y el peso que adquirirá Constantinopla, menos afectada que Roma por las invasiones. Las diferencias de estos dos territorios acarrearán problemas teológicos. Oriente estará determinado por las controversias cristológicas (apolinarismo, nestorianismo y monofisismo), mientras que en Occidente comenzarán a aparecer los problemas de una antropología cristiana y de una eclesiología católica; san Agustín, tiene frente a sí al maniqueísmo, a Donato, a Pelagio y a Julián de Eclana. En cambio, cuando reflexiona sobre Cristo o la Trinidad no tiene delante de sí herejes vivos o grupos beligerantes.[23]

Aquí se hace el paso de la controversia trinitaria a la cristológica, pero dejando en claro que ambas están centradas en la reflexión del Jesús histórico y su relación entre sí mismo y Dios.

[22] *Ib.*, pp. 177-9.
[23] *Cf.* González de Cardedal, *op. cit.*, pp. 248-9.

La controversia cristológica

Cirilo y Nestorio. Antecedente del Concilio de Éfeso

La otra gran controversia se iniciará por motivaciones más políticas que teológicas, no se puede titular de otra manera el desencuentro entre Cirilo y Nestorio, no se trataba de convencer al obispo de Constantinopla, sino de destruirlo. Las razones: la vieja rivalidad entre Alejandría y Antioquía, que se reflejaba en sus distintas opciones teológicas: los alejandrinos proponían una cristología unitaria, cuyo peligro era el monofisismo; mientras que los antioquenos optaban por una dualista, cuyo riesgo era acentuar de tal modo las naturalezas que pareciera que existían dos personas. Por tanto, la polémica se desarrollará en un clima de absoluta intolerancia, que buen pretexto ofrecerá a la imprudente preferencia de Nestorio por el título de *Christotokos* aplicado a María, en lugar del tradicional, ya para entonces, *Theotokos*, justificable en base a la *communicatio idiomatum*.[24] Agustín fue invitado al mismo, pero no pudo asistir.

El Concilio de Éfeso

Con todo lo anterior, se llega al Concilio de Éfeso, el cual se va a desarrollar en medio de muchas irregularidades. Convocado para Pentecostés, 7 de junio de 431; sólo estarán Cirilo con gran séquito, Nestorio y Menón, obispo de la ciudad. El lunes 22 de junio, Cirilo reunió a sus partidarios, 160 obispos se reunieron en torno a Cirilo en la Basílica Mariana; al respecto se dirá lo siguiente: «el Concilio de Éfeso tiene una contribución teológica propia, aquella que consiste en entender la unidad en Cristo 'según la hipóstasis' y no a manera de 'conjunción', como también confesar que María es la Madre de Dios».[25]

Ahora bien, afirmaremos que, el desarrollo del dogma cristológico tiene su raíz en la fe de las primeras comunidades cristia-

[24] *Cf.* Prinzivalli, *op. cit.*, p. 191.
[25] *Cf.* Castillo, *op. cit.*, pp. 104-13.

nas. Mismas que parten de las Sagradas Escrituras. Seguidamente, el aporte de los Padres de la Iglesia es fundamental para que se empiece a reflexionar teológicamente acerca de Jesucristo y su relación con Dios y con la humanidad. No obstante, esto tuvo un gran impacto en la comprensión de la persona de Jesús. Al respecto se desencadenaron distintas ideas ortodoxas y heterodoxas que dieron lugar a la celebración de acontecimientos importantes en donde se estableció la confesión de fe de la Iglesia, es decir, los concilios: Nicea sostuvo la divinidad en Jesucristo frente al arrianismo. Constantinopla, por su parte, contra el apolinarismo, proclamó la verdadera humanidad en Jesucristo. Mientras que Éfeso determinó la unión hipostática en la persona de Jesús, dejando en claro que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre.

El Cristo agustiniano

Un Cristo vivencial y doctrinal

Dos siglos se llevaron los Padres de la Iglesia en aclarar el lugar que le correspondía a Jesús-Logos; en el siglo IV con respecto a la Trinidad, como Dios, y en el siglo V con respecto a su humanidad. Agustín no va a lidiar directamente con ninguno de estos temas centrales de la fe cristiana, representados respectivamente por el arrianismo y por el monofisismo; sin embargo, y a pesar de no haber escrito ningún tratado de cristología, se puede considerar uno de los pensadores más notables en la comprensión de Jesucristo, pues Éste ocupa el centro en su obra, es decir, sus escritos son cristocéntricos; por lo que puede afirmarse que ha contribuido notablemente en el desarrollo del dogma cristológico.[26]

Para san Agustín, a partir de su conversión, Jesucristo siempre fue el pilar más importante de su vida, lo que se refleja en su obra: «¡Mi origen es Cristo, Cristo es mi sustento, mi cabeza es Cristo!»[27]

[26] *Cf.* Oroz Reta y Galindo Rodrigo, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*, vol. 2, p. 387.
[27] Aug., *C. litt. Pet.* 1, 7, 8.

Lo más típico del pensamiento agustiniano es la triple conexión de la humanidad con Cristo: como Verdad eterna e iluminante de la vida —El Verbo de Dios—, como el Único y verdadero Mediador entre Dios y los hombres —El Verbo de Dios hecho Carne en Jesús—, como El Cristo Místico y total, prolongación de vida de la humanidad en y por la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo.[28] Esta vivencia personal lo lleva a afirmar en sus *Confesiones*:[29]

> Andaba buscando el procedimiento para adquirir fuerzas que me capacitaran para gozar de Ti, pero no las hallaba sino abrazándome con el Mediador entre Dios y los hombres (*1 Tm* 2, 5), el hombre Cristo Jesús, que es sobre todas las cosas Dios bendito por los siglos (*Rm* 9, 5), Él nos llama y nos dice: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (*Jn* 14, 16), y el alimento combinado con carne, aquel alimento que yo no me sentía capaz de comer por haberse hecho carne tu Palabra. Lo hizo para que tu sabiduría, por la que creaste todas las cosas, se convirtiera en leche de nuestra infancia.[30]

San Agustín, a lo largo de su vida, fue desarrollando una reflexión teológica sobre la persona de Jesús. Dicha reflexión se generó a raíz del contexto histórico-teológico que vivió: con el donatismo, en relación a la cuestión de la santidad de la Iglesia y

[28] *Cf.* Cuenca Coloma, *El cristocentrismo de san Agustín*, p. 21.

[29] Es necesario mencionar que el acontecimiento de la conversión de san Agustín prefiguró una nueva órbita en su pensamiento. Hablando propiamente de la noción cristológica hay que mencionar, como él mismo lo afirma en sus *Confesiones*, que antes de su instrucción final en la fe católica y de su bautismo, él no pensaba todavía en Jesús como la «Verdad en persona», sino lo comprendía como «un hombre de extraordinaria sabiduría» que a través de una virgen proporcionó a la humanidad un modelo de ascética autodisciplina. Él mismo admite que no había entendido la doctrina de la encarnación del Verbo pero que por los Evangelios estaba convencido de que Jesús era un hombre con cuerpo real y alma mudable. Más tarde, después de su conversión él mismo escribirá un breve tratado (*Ochenta y tres diversas cuestiones*, q. 80) para refutar la cristología apolinarista, para darse cuenta de que el alma humana de Cristo tiene importancia porque es el vínculo indispensable de conexión entre la persona divina del Hijo y el Jesús histórico y corporal. *Cf. DSA*, *s. v.* «Cristología».

[30] Aug., *Conf.* 7, 18, 24.

la validez de la administración de los sacramentos; más tarde con el pelagianismo, al exponer su doctrina sobre la gracia, y ante el desmoronamiento del imperio romano, su interpretación cristiana de la historia; por último, toca la cristología misma, en el caso del monje galo Leporio. En todas las reflexiones donde san Agustín participó ancló su pensamiento en la cristología.

El cristocentrismo vivencial y doctrinal agustiniano tiene su punto de partida en el misterio de Cristo, que nos revelan las Sagradas Escrituras; allí se afirma, que ellas le revelan dos grandes verdades desconocidas por los platónicos: Cristo, como el único salvador, y la gracia de la victoria (de la humanidad) en Cristo.[31] Por lo mismo, resulta claro afirmar, desde la teología de san Agustín, que Cristo revela el gran misterio de Dios, pues el «misterio de Dios» no es otra cosa que Cristo. De las Sagradas Escrituras el autor comprende las esencias teológicas que encierran la existencia de Jesucristo en la historia. Una historia de la salvación y para la salvación donde Cristo es la esencia teológica por excelencia.

En las mismas palabras de san Agustín se puede afirmar la realidad de la existencia de Jesucristo en la historia mediante el gran acontecimiento de la Encarnación. La triple vertiente que él presenta es la siguiente: Dios en cuanto deidad igual al Padre (*Logos*), Dios-hombre y hombre-Dios (Jesucristo: verdadero Dios y verdadero hombre) y el Cristo total (místico). Así, mediante esta triada, el autor permite acceder a una reflexión sobre su comprensión cristológica.

La triada dimensional del Cristo agustiniano

Jesucristo, el Hijo de Dios Encarnado

«El mismo que es hombre es Dios, porque Dios ha llegado a ser un hombre».[32] Con estas palabras, san Agustín resaltará en varias

[31] *Cf.* Cuenca, *op. cit.*, p. 51.
[32] Aug., *Io. eu. tr.* 21, 7.

de sus obras el dinamismo entre Dios y el hombre.[33] Dios que se hace hombre para que éste pueda llegar a participar de Dios.

El obispo de Hipona, para elaborar su doctrina sobre el misterio de la encarnación, utiliza el prólogo de san Juan: «Y la Palabra se hizo carne y puso su Morada entre nosotros y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad» (*Jn* 1, 14). Este pasaje bíblico ocupa en toda la cristología agustiniana un lugar especial.[34] Por ello, la doctrina agustiniana rechaza la interpretación del vocablo «carne» y le da un sintagma «se hizo carne». Al respecto, afirma que el *Logos*, lejos de devenir otra realidad «asume la figura de siervo, permaneciendo el *Logos* que es».[35] No obstante, cuando se

33 Como se expresa en su biografía de fe (*Conf.* 7, 19, 25): A los treinta años de edad, no podía «ni siquiera sospechar» el misterio encerrado en las palabras «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (*Jn* 1, 14), afirma que aunque consideraba a Cristo como hombre nada más, sabía ya entonces que el Verbo se había unido a la carne con «alma y espíritu humano».

34 San Agustín en la cuestión 80 «*Adversus Apolinaristas*» de su obra *Ochenta y tres cuestiones diversas* se pregunta por el sentido del vocablo «carne» en el texto joaneo, porque los apolinaristas deducen de él que el *Logos* ha asumido exclusivamente un cuerpo humano sin alma racional y, por tanto, sin entendimiento humano ni capacidad cognoscitiva (*mens*), ni voluntad humana propia. Del texto de san Juan se desprende una imagen total de la humanidad de Cristo al afirmar: con el vocablo carne se indica al cuerpo, pero no al ser humano entero, incluida el alma racional. Esta respuesta presenta dos argumentos: el evangelista por medio del vocablo «carne», en vez del sinónimo «hombre», lo utiliza para poner más claramente la condescendencia de la Palabra de Dios, la «carne» es la parte más baja del hombre. Por otro lado, se puede constatar que la Palabra de Dios ha asumido la bajeza extrema del hombre. También con «carne» se indica exclusivamente el cuerpo humano. *Cf.* Cuenca, *op. cit.*, p. 395. «Contra los apolinaristas» demuestra que Cristo tuvo también un alma racional humana. Entiende por alma racional aquella por la que el hombre se distingue de los animales según el espíritu. Los apolinaristas sostenían que «el alma de Cristo no tenía mente, no tenía inteligencia, no tenía razón». Para defender esto apela al principio soteriológico según el cual Cristo asumió todo lo que salvó. *Cf.* Moriones, *Teología de san Agustín*, pp. 157-8.

35 Refutación a la cristología fotiniana que niega al Dios Cristo. Fotino de Sirmio (*c.* 300-376) era de origen gálata, diácono y discípulo de Marcelo de Ancira, era obispo de Sirmio. Fue relacionado por los antiguos con Pablo de Samosata como representante del adopcionismo, pero que manifiesta espe-

habla del dogma de la encarnación el autor presenta una profesión de fe: «Hombre verdadero, Dios verdadero, Dios y hombre Cristo todo: ésta es la fe católica. Quien niega a Dios Cristo es fotiniano; quien niega al hombre Cristo es maniqueo. Quien confiesa a Cristo Dios igual al Padre y hombre verdadero, es católico».[36]

San Agustín tiene presente la distinción de naturalezas, por lo que afirma: «Ese Hijo de Dios es inmutable y coeterno al Padre, pero en cuanto a Verbo solo; y ese Hijo de Dios fue sepultado pero en la carne sola».[37] Sin embargo, aunado a esto proclama con fe: «Verdadero hombre, verdadero Dios, Dios y hombre Cristo en todo».[38] Precisando las palabras del autor, se observa que para él Jesucristo siempre fue, desde la encarnación, Dios verdadero y Hombre verdadero. El Dios encarnado, es el Dios revelado por Cristo, todo Dios y todo Hombre formado así, un todo.

Pero ¿qué sucede con la divinidad de Cristo?, ¿cómo puede ser asimilada? Dios le otorga a Jesucristo toda la potestad divina, y es así que Él suscita en su vida una manifestación real del Padre, tomando como base el texto de san Juan donde se afirma que en el Hijo de Dios «el ser» y «poder» son cosa idéntica. Del Padre tiene el poder (*Jn* 5, 18), porque del Padre tiene el ser.[39] Entre el Padre y el Hijo hay una igualdad,[40] tanto que el mismo

---

ciales contactos sobre todo con Marcelo, afirma un monarquianismo rígido, donde se concibe al *Logos* como mera *dynamis* impersonal del Padre. Refería al Padre por medio del *Logos*; hacía nacer al Hijo de Dios de María, en el sentido de que el *Logos* se hacía Hijo sólo encarnándose en el hombre Jesús y tomando morada en Él. *Cf. DPAC*, *s. v.* «Fotino de Sirmio».

36 Aug., *En. in ps.* 92, 3.

37 Aug., *Ep. ad Euodium* 169, 2, 7.

38 Aug., *S.* 92, 2.

39 *Cf.* Aug., *Io. eu. tr.* 20, 4.

40 Conviene mencionar que san Agustín es consciente de los errores cristológicos de Arrio y Eunomio, entre otros. Los arrianos que niegan la igualdad entre Dios Padre y Dios Hijo, niegan a Cristo. Aunque con una postura más conciliadora, los eunomianos, al hablar del Hijo como semejante al Padre, niegan también a Cristo. No obstante, el obispo de Hipona se lamenta de que los verdaderos creyentes sean señalados como homousianos, como si el creer que el Hijo de Dios es de la misma substancia que el Padre fuera motivo de oprobio. *Cf.* Aug., *S.* 183, 5, 6. Eunomio de Cízico fue el principal exponente del arrianismo radical (anomeismo). Fue diácono y obispo de Cízico en

Jesús lo dice expresamente «Yo y el Padre somos una sola cosa» (*Jn* 10, 30).[41]

La postura agustiniana da luces a la teología haciendo una precisión doctrinal; en ella se resalta la utilización del concepto «persona» como sujeto de atribución.[42] Al igual que el uso del término «substancia» para expresar en el ámbito ontológico la compleja y paradójica unidad de Cristo.[43]

El Doctor de la Gracia establece la doctrina de la unicidad de persona y la dualidad de las naturalezas en Cristo: «El mismo que es Dios es hombre, y el mismo que es hombre es Dios, sin que se confundan las naturalezas, pero en unidad de una sola persona».[44] Ya aquí se percibe la distinción de las naturalezas en la única persona del Hijo de Dios que tomó carne humana y ahora se convierte en el Dios humanado; una sola persona, con una dualidad de naturalezas indisoluble; dando paso a la unicidad de Dios. Tal unidad de la persona permite concebir al Hijo de Dios como Hijo del hombre:[45] «el mismo que es Hijo de hombre es

el 360. Más tarde fue expulsado por sus discursos de tinte arriano radical. Murió hacia el 394. Tuvo muchos escritos, pero ha llegado muy poco de él. *Cf. DPAC*, *s. v.* «Eunomio de Cízico».

[41] *Cf.* Moriones, *op. cit.*, p. 159.

[42] *Cf. ib.*, p. 161.

[43] *Cf. DSA*, *s. v.* «Cristología».

[44] Aug., *S.* 186, 1.

[45] A partir del año 411, al solucionarse el cisma donatista tras la conferencia de Cartago, san Agustín adopta una fórmula sobre la «única persona»: [Cristo única persona, Dios y hombre] y [Palabra y hombre son única persona]. Así el tránsito de la persona gramatical a la persona metafísica, entendida ésta como unidad de sujeto, resulta de la respuesta a preguntas que inquietan la fe de aquella época. El «hombre-Dios» Cristo es, en cuanto actuante, uno y el mismo. Este tránsito terminológico se puede demostrar en una serie de pasajes del autor. Se habla de tres círculos de problemas que consiguió san Agustín solucionar definitivamente con dicha fórmula. El primero es la defensa contra los arrianos y fotinianos de la divinidad íntegra de Cristo, es decir, su filiación divina, su consubstancialidad y equieternidad con el Padre. El segundo, contra maniqueos y apolinaristas; su humanidad real, íntegra, no recortada, es decir, su nacimiento de María en condición de hijo humano, su humanización, no solo encarnación, su subordinación al Padre, en cuanto hombre, así como su mediación. Por último, habla de mantener la unidad verdadera de la persona y de la coincidencia de las dos voluntades, sin disminuir

Hijo de Dios, porque, uniéndose en unidad de persona el Hijo del hombre al Hijo de Dios, resultó una y misma persona que es Hijo de Dios e Hijo del hombre también».[46] Sólo por mencionarlo, san Agustín nunca habla de la unión moral de dos personas en Cristo, sino más bien de la unión absoluta de una persona en ambas naturalezas.[47] Al respecto exclama: «uniendo en unicidad de persona a una y otra naturaleza».[48] Con el concepto de «persona» se atribuye a un sujeto algo que determina su ser, el obispo de Hipona sintetiza lo afirmado:

> Jesús, Hijo de Dios, es Dios y hombre juntamente [...] Es Dios, porque es Verbo de Dios, porque el Verbo era Dios (*Jn* 1, 1); es hombre, porque en unidad de persona, el Verbo unió a sí un alma racional y un cuerpo. En cuanto es Dios, él y el Padre son una sola cosa; en cuanto hombre, el Padre es mayor que él. Por la unidad de las dos naturalezas en la única Persona del Verbo encarnado, el que siempre es Dios (habla en términos de persona) no por usurpación, sino por naturaleza (*non rapina, sed natura*), se anonadó tomando forma de siervo (*Flp* 2, 6-7), pero sin pérdida o menoscabo de la forma de Dios. Así llegó a ser menor, siendo igual. Gracias a la unidad de la persona, no son dos los Hijos de Dios, Dios y hombre, sino uno solo: Dios-hombre, que es Nuestro Señor Jesucristo.[49]

La encarnación es un hecho que permitió unir al Verbo de Dios con la carne humana. El Verbo es el «portador» del alma.[50]

---

ninguna de las dos naturalezas, ni escindir en dos hijos al Cristo único. *Cf.* Oroz Reta, *op. cit.*, vol. 2, p. 415.

46 Aug., *Io. eu. tr.* 19, 15.

47 *Cf.* Moriones, *op. cit.*, p. 162.

48 Aug., *Ep. ad Volusianum* 137, 3, 9.

49 *Cf. Enchiridion Theologicum Sancti Augustini*, en Moriones, *op. cit.*, p. 62.

50 San Agustín habla del Verbo como «portador» (*genere*, *portare*) o «actuante a través» (*agere*) de una persona humana. *Cf.* Aug., *Trin.* 13, 18, 23 o como Quien se hubo «revestido» de carne humana o de naturaleza humana como un vestido. *Cf. Diu. qu. Simpl.* 73, 2; *S.* 263, 3. Todo esto se comprende mejor en el trasfondo de la concepción neoplatónica de la «unión sin confusión» del alma inmaterial y no espacial. El alma «porta» el cuerpo material. *Cf. DSA*, *s. v.* «Cristología».

El Verbo se revistió de la humanidad. Ante ello, no hay confusión entre la naturaleza humana y la divina. Permanecen ambas distintas después de la unión en la persona del Verbo.[51] «En esta asunción no hay mudanza ni conversión mutua de naturalezas: la divinidad no se convierte en criatura, dejando de ser divinidad; ni la criatura se convirtió en divinidad, dejando de ser criatura».[52] Por lo que, Jesucristo no es parte Dios, ni parte hombre, «Dios es siempre Dios, el hombre se une a Dios y es una sola persona, no un semidiós, Dios por parte de Dios y hombre por parte de hombre, sino todo Dios y todo hombre (*totus Deus et totus homo*)».[53]

Por último, dentro del análisis del misterio de la encarnación, cabe la posibilidad de plantear una cuestión, ¿cuál fue el motivo de la encarnación? Es decir, ¿para qué quiso Dios revelarse al mundo con su Hijo Jesucristo?, ¿por qué llegó a ser hombre el Hijo de Dios? La encarnación, como ya se ha abordado, es un hecho portentoso que procede de la divinidad. Es la divinidad la que se abaja para revelarse ante la humanidad. Una humanidad que es libre, y por su libertad tiende al pecado. No obstante, el hombre no puede vivir en el pecado, necesita de «algo» o «alguien» más fuerte que él para que le ayude a aniquilar todo lo que no conviene (pecado) al ser humano. Al parecer, este planteamiento da lugar a percibir la encarnación del Hijo de Dios como una medicina que traerá el alivio a la enfermedad de la humanidad, el pecado. A través de la doctrina agustiniana, se percibe que el Dios encarnado juega un papel primordial en la liberación de la humanidad, y es que el Hijo de Dios tuvo un motivo especial para asumir la humanidad: «Tomó lo que éramos por naturaleza, no por la culpa... Y de estas dos cosas humanas, la naturaleza y la culpa, tomó la primera y sanó la segunda».[54] Lo que se puede afirmar es que tanto la encarnación como el objeto de ella prefiguran un verdadero acto de amor entre Dios y la humanidad. Acto que se ve consolidado mediante la presencia de un

51 *Cf.* Moriones, *op. cit.*, p. 164.
52 *Cf.* Aug., *Trin.* 1, 7, 14.
53 Aug., *S.* 293, 7.
54 *Ib.*, 5.

mediador: Jesucristo, el Hijo de Dios Encarnado, mediador entre el Padre y la humanidad.

En conclusión, Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, es una primera dimensión de la cristología agustiniana. En ella se percibe cómo Dios realiza la maravilla del misterio de la encarnación. Se habla de un verdadero Dios y verdadero hombre que asumió lo que no era sin perder lo que era y ¿qué era Él sino la misma divinidad? Por eso mismo, san Agustín en varios de sus escritos afirma que el Dios Encarnado es el Dios Revelado, uno mismo y el único. Una sola persona en dos naturalezas: la humana y la divina. Mismas que lo hacen ser el misterio, por excelencia, de todo católico que confiesa a Jesucristo Dios-hombre y hombre-Dios. Al ser un misterio, se vuelve difícil de comprender, pero no de creer; y lo específica: «Si me preguntan cómo se realizó la encarnación, respondo que el mismo Verbo de Dios se hizo carne, es decir, se humanó, sin que se haya convertido o transformado en aquello que se hizo; y de tal suerte se encarnó, que en Él se encuentra el Verbo de Dios, la carne del hombre y alma racional; siendo del todo Dios, por naturaleza divina, hombre por su contextura de hombre».[55]

Jesucristo, Mediador entre Dios y los hombres

«Porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y el hombre, el hombre Cristo Jesús» (*1 Tm* 2, 5). En este texto bíblico se apoya Agustín para vislumbrar la mediación de Jesucristo. Mediación que se ve prefigurada en el Dios-hombre y el hombre-Dios con una finalidad soteriológica. Tal mediación supondrá siempre la encarnación del Verbo.

> Tú, hombre, no podrías llegar a Dios; entonces Dios se hizo hombre, y de este modo se hizo el mediador de los hombres, el hombre Cristo Jesús, para que, si como hombre puedes acercarte al hombre y no puedes a Dios, por el hombre te acerques a Dios. Pero si únicamente fuese hombre, yendo en pos de lo que eres, jamás

[55] *Cf.* Aug., *Trin.* 1, 6, 9.

llegarías a Él. Dios, pues, se hizo hombre para que, yendo en pos del hombre, lo cual puedes, llegues a ser Dios, lo cual no podrías.[56]

Jesucristo es el Mediador que permite que el hombre pueda llegar a conocer a Dios a través de su persona. Él revela la esencia misma de Dios puesto que es Dios. El santo de Hipona sostiene que «nadie puede conocer a Dios, si Él no se revela»,[57] al mismo tiempo que «el ser humano ha conocido a Dios por medio de Cristo».[58] Cristo además es la ciencia y la sabiduría de toda la humanidad,[59] «en Él están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia».[60]

La mediación de Cristo, se realiza en el aspecto soteriológico. Cristo es el mediador entre Dios y los hombres, sobre todo, porque con su sacrificio en la cruz ha reconciliado con Dios a los hombres separados y alejados de Él a causa del pecado.[61] Jesucristo el Mediador, con su humanidad unida a la divinidad en la Persona única del Verbo, es puente de unión del ser humano con Dios, es pignoración infinita del hombre en Dios-hombre, es fuente de amor que redime, al tiempo que con Dios nos reconcilia:[62] «Que Cristo, ¡oh hombre! te saque de tu postración por su ser de hombre; que él te guíe a Él por su ser de Dios-hombre; que Él te haga llegar a Dios por su ser de Dios. Pues toda la predicación y la economía de Cristo se resume en esto».[63]

Ante lo ya analizado, sobre esta segunda dimensión cristológica agustiniana, se puede afirmar que Jesucristo, el Hijo de Dios Encarnado, adquiere una singular importancia para la humanidad. El mismo que se encarnó, bajo la acción del Espíritu Santo y la voluntad del Padre, ahora se convierte en el Único y verdadero

[56] Aug., *En. in ps.* 103. Entre otros textos que hablan de Jesucristo como Mediador y Camino a Dios.
[57] Aug., *Io. eu. tr.* 58, 3.
[58] *Ib.* 47, 3.
[59] *Cf.* Cipriani, *Muchos y uno solo en Cristo*, p. 121.
[60] Aug., *Trin.* 13, 19, 24.
[61] *Cf.* Cipriani, *op. cit.*, pp. 122-3.
[62] *Cf.* Cuenca, *op. cit.*, p. 110.
[63] Aug., *Io. eu. tr.* 23, 6.

Mediador entre Dios y los hombres. Él media la divinidad con la humanidad, dando a conocer que el Padre que un día quiso que su Hijo se encarnase en el seno virginal de María, y ahora puede dar a conocer su obra de redención; misma que permitirá acentuar aquel hecho de la encarnación en favor de la humanidad bajo su acción mediadora de reconciliación. En suma, se dice que Cristo es Mediador en cuanto que es Redentor.

Jesucristo, Redentor de la humanidad

Jesucristo, el Verbo de Dios Encarnado, es el mismo que es Mediador entre Dios y los hombres, y ahora, con esa mediación quitará el pecado, siendo éste el medio que separa al hombre de Dios, con ello se hará acreedor del título de Redentor: «Con el misterio de la encarnación se encierran otros muchos bienes junto con el de la cancelación del pecado».[64] Dado que la salvación de los pecadores fue el motivo principal por el que Jesucristo vino en favor de la humanidad, san Agustín lo señala: «Ningún otro motivo hubo para que a nosotros viniese Cristo, el Señor, sino la salvación de los pecadores. Quita las enfermedades, quita las heridas, y ya no tiene razón de ser la medicina. Y, si vino del cielo aquel Gran Médico, fue porque un gran enfermo yacía en todo el orbe de la tierra: ese enfermo es el género humano».[65]

La redención, por parte de Jesucristo, se verificó de una forma sacerdotal. Cristo es el Redentor porque es Sacerdote y Víctima sacrificada. Como sacerdote no fue ungido con óleo visible,[66] sino «con una unción mística e invisible, cuando el Verbo se hizo carne, es decir, cuando la naturaleza humana [...] fue unida a Dios Verbo en el seno de María para formar con él una sola persona».[67] En la obra redentora, Cristo quiso ser también Víctima o sacrificio, en tanto sacerdote y en cuanto sacrificio. Lo confirma san Agustín en sus *Confesiones*:

64 Aug., *Trin.* 13, 17, 22.
65 Aug., *S.* 175, 1.
66 Moriones, *op. cit.*, p. 169.
67 Aug., *Trin.* 15, 26, 46.

¡Cómo nos amaste, Padre bueno, que no perdonaste a tu Hijo único, sino que lo entregaste por nosotros pecadores! (*Rm* 8, 32). ¡Cómo nos has amado, precisamente a nosotros, por quienes Él no consideró usurpación ser igual a Ti, y por quienes se hizo obediente hasta la muerte de cruz! (*Flp* 2, 6; 8) [...] Por nosotros se hizo vencedor y víctima ante tus ojos. Y es vencedor precisamente por ser víctima, por nosotros se ha hecho en tu presencia sacerdote y sacrificio.[68]

Cristo el Redentor se hace Sacerdote porque se ofrece a sí mismo, y Él es a la vez el Ministro que ofrece a Dios su vida en favor de los hombres. Esta es la prefiguración de la Mediación. La sangre de Cristo fue el precio por el que la humanidad fue rescatada del pecado. Tal sangre fue pagada de la manera más deplorable en la que se ajusticiaba a un hombre: la crucifixión. El sacrificio de Cristo en la cruz presenta estos elementos: *a)* quién ofrece, *b)* a quién se ofrece, *c)* qué se ofrece y *d)* por quiénes se ofrece. Al dar respuesta a estos cuatro elementos se afirma que: «el que ofrece» y «el qué se ofrece», ambos se refieren a Cristo. Al Padre es a quién se ofrece en favor de la humanidad. Esto porque, como ya se ha dicho, Jesucristo es el Sacerdote y la Víctima. Aquí radica la sublimidad del sacrificio redentor del Verbo:[69] «Qué sacerdote más santo y justo que el Hijo único de Dios, pues no tiene necesidad de ofrecer primero sacrificio por sus pecados, ni el de origen, ni de los que se suman en la vida humana? [...] ¿Y qué carne tan grata para el que ofrece y para el que recibe la ofrenda, como la carne de nuestro sacrificio, hecha cuerpo de Nuestro Sacerdote?»[70]

Al hacerse hombre, el Verbo no dejó de ser Dios. Entonces, Cristo es no solamente el sacerdote que ofrece y la víctima ofrecida, sino que siendo un solo Dios con el Padre, es también el Dios a quien se ofrece el sacrificio.[71]

68 Aug., *Conf.* 10, 43, 69.
69 *Cf.* Moriones, *op. cit.*, p. 170.
70 Aug., *Trin.* 4, 14, 19.
71 *Cf.* Moriones, *op. cit.*, pp. 170-1.

La muerte de Jesucristo es el corazón del dogma de la redención. Comenzando por el concepto de pecado como ofensa contra Dios, san Agustín no desconoce los términos de «satisfacción», «expiación», «reconciliación» y «substitución», con los que expresa lo esencial del acto de redentor de Cristo.[72] Para él, la redención nos libra de la ira de Dios, utiliza las palabras del Apóstol: «Prueba Dios su amor a nosotros, en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros. Con mayor razón, justificados ahora por su sangre, seremos por Él salvos de la ira (*Rm* 5, 8-9)».[73] «Justificados en su sangre».[74]

Sin duda alguna la muerte de Jesucristo cimbró el pensamiento agustiniano. La muerte dio paso a la vida. Se dice que la muerte de Cristo es el ejemplo de la muerte del cuerpo del ser humano, como la resurrección de su cuerpo es el ejemplo, es decir, el precedente de la futura resurrección del cuerpo.[75]

Finalmente, se puede corroborar que la mediación de Cristo tiene como objeto la redención. Cristo es Mediador porque es Redentor y, por lo mismo, es Redentor porque es Mediador. Como tal, dice el Doctor de la Gracia que Cristo es el único Mediador. Así lo manifiesta categóricamente:[76] «Nadie, absolutamente nadie ha sido liberado, es liberado o será liberado, sino por la gracia del Redentor».[77] Tal redención permite que, desde la doctrina agustiniana, se perciba la virtud de la humildad en Cristo que se anonadó. «Se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo» (*Flp* 2, 7). Misma doctrina que puntualiza lo siguiente:

> tomando lo que no era, sin perder lo que era; existiendo en la forma de Dios, tomó luego la forma de siervo. El anonadamiento, pues, consistió en asumir lo humilde, no en perder lo sublime. Se anonadó al tomar la forma de siervo. En el interior del hombre se ocultaba Dios. Si hubiera sido visible lo que era interiormente, aquel hombre no hubiese sido crucificado. Si aquel hombre no hubiese sido cruci-

72 *Cf. ib.*, p. 171.
73 *Cf. id.*
74 Aug., *Trin.* 13, 16, 21.
75 *Cf.* Cipriani, *op. cit.*, p. 123.
76 *Cf.* Moriones, *op. cit.*, p. 176.
77 Aug., *grat. Chr.* 2, 29, 34.

ficado, aquella sangre no hubiese sido derramada. Si aquella sangre no hubiese sido derramada, el mundo no hubiese sido redimido.[78]

Ante ello, pregona san Agustín con gran elocuencia las funciones de Cristo humilde en el abatimiento de su encarnación, como el mediador de la humanidad, el médico y la medicina.[79]

Con esta tercera dimensión, del Dios-hombre y hombre Dios, ya se puede percibir el objeto y la importancia de la encarnación. Sin encarnación, no hubiese un Mediador que reconciliara a la humanidad desperdigada por el pecado. Todo ello es objeto del gran amor que Dios tiene al género humano. Así lo testifica el evangelista: «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por Él» (*Jn* 3, 16-17).

Una mirada al *totus Christus* agustiniano

Del Cristo Encarnado al Cristo total

En esta tercera parte, después de analizar el pensamiento agustiniano sobre el Jesús histórico, se trata de señalar hacia donde dirige el hiponense su cristología, la cual culmina en el *totus Christus*, en el Cristo total que con una dimensión plenamente eclesiológica completa la comprensión agustiniana del Dios encarnado, pues en ella se realiza la unión íntima de Jesús, el Dios-hombre y hombre-Dios,[80] un personaje concreto con su fundación, la Iglesia como esposa mística, con lo que se llega a la plenitud de su reflexión, basada necesariamente en la autoridad de la Biblia, contemplando esta unión escatológica, como un matrimonio indisoluble que forman Jesús, el esposo; con la Iglesia, su esposa.[81]

78 Aug., *S.* 265 D, 4.
79 *Cf.* Moriones, *op. cit.*, p. 177.
80 *Cf.* Aug., *S.* 341, 1.
81 *Cf.* Moriones, *op. cit.*, p. 200.

Desde este aspecto se enfatiza que la unidad perfecta se da entre Cristo y la Iglesia. Para ello usa las analogías de la Cabeza (Cristo) y el Cuerpo (Iglesia); al igual que, la del Esposo (Cristo) y la Esposa (Iglesia). Todo ello, encierra un misterio. Tal misterio de unidad corresponde al Cristo total. Se refiere a un Cristo pleno porque involucra dos realidades que fusionadas dan origen a una realidad mística.[82] También es importante aludir que cuando se refiere a la Iglesia, sostiene que el cuerpo total de Cristo también conlleva a sus miembros «creyentes», porque son ellos los que dan resonancia a la realidad eclesial. «Cristo, en tal Iglesia, integra a los creyentes incorporándolos a sí mismo. Y sólo en esta incorporación Cristo es 'total'».[83]

En la literatura agustiniana se presenta al «Cristo del intercambio».[84] Cabe preguntarse: ¿qué implica esta concepción de Jesucristo?, ¿qué tiene que ver con el *totus Christus*? El «Cristo del intercambio» es como un milagroso comercio de trueque en el que Cristo asume la condición humana para que la humanidad pueda asumir la condición divina. «El Hijo de Dios participó de la mortalidad para que el hombre mortal participe de la divinidad».[85] Aquí se observa que el resultado fue una profunda identificación mutua entre Cristo y la comunidad del Cristo total. Con ello, se afirma que san Agustín enfocó el concepto cristológico de *kenosis* (vaciamiento),[86] refiriéndolo a una autohumillación del Verbo divino que llega al mundo, no en majestad, sino en pobreza, para que la debilidad humana no se sintiera abrumada. A raíz de lo anterior, la naturaleza divina del Verbo no quedó alterada; sino que más bien lo divino asumió las condiciones de la vida humana.[87]

82 Aquí es oportuno mencionar que la designación de la Iglesia como «Cuerpo Místico de Cristo» data de la segunda mitad del siglo XII, pues tanto san Pablo como san Agustín y la antigüedad cristiana, al referirse a la Iglesia, emplearon la dicción «Cuerpo de Cristo», queriendo diseñar esa inenarrable compenetración que se da entre Cristo y los cristianos en la conformación de Cristo, Cabeza y Cuerpo. *Cf.* Cuenca, *op. cit.*, pp. 130-1.

83 *Cf. DSA*, *s. v.* «Iglesia».

84 De manera más precisa en los sermones que datan después del año 410.

85 Aug., *En. in ps.* 52, 6.

86 San Pablo lo utiliza en *Flp* 2, 7: «él se vacío de sí mismo y tomó la forma de siervo».

87 *Cf. DSA*, *s. v.* «Jesucristo».

La noción del *totus Christus* permite observar que en Cristo todos los seres humanos forman un solo Cuerpo. La unidad está representada por el dinamismo que se da entre los hombres y la Iglesia. «No sólo venimos a ser cristianos, sino que venimos a ser Cristo mismo, el Cristo místico».[88] Es cierto que, junto con Cristo, todo el género humano forma un solo Cristo que se configura en la Iglesia, porque los hombres son miembros de su Cuerpo y, por consiguiente, algo no distinto a él, sino igual.[89] Se representa a un Cristo Místico que tiene una universalidad con todos, y que además es el mismo que se encarnó en la historia:

> Nuestro Señor Jesucristo, como varón perfecto total, es Cabeza y Cuerpo. La Cabeza es aquel Hombre que nació de la Virgen María, que padeció… fue sepultado, resucitó, subió al cielo, y está sentado a la diestra del Padre, de donde esperamos que ha de venir como juez de vivos y muertos. Esta es, pues, la Cabeza de la Iglesia. Y no sólo está aquí, sino que se halla extendida por toda la tierra; no solamente la de ahora, sino la que existió desde Abel hasta los que han de nacer y creer en Cristo hasta el final del mundo. Es decir, la Iglesia es todo el pueblo de los Santos que pertenecen a la Ciudad y esta Ciudad es el Cuerpo de Cristo, que tiene por Cabeza a Cristo. Y de ella son también nuestros conciudadanos los ángeles, con la diferencia de que nosotros somos peregrinos y trabajamos todavía, y ellos —ya en la Ciudad— esperan nuestra llegada.[90]

Resumiendo la unidad, que se ha visto en el Cristo total, prefigurada por Jesucristo, con su encarnación concebida con su redención en la muerte de cruz y cuyo nacimiento se manifestó en Pentecostés. Sin embargo, ¿cuál sería la causa de la unidad del Cuerpo Místico? el amor. Este amor es implorado por Jesús a su Padre Dios, que es el mismo con el que ambos se aman (*Jn* 17, 23). Y cabe cuestionar, ¿cuál es el amor con el que el Padre ama

88 *Cf.* Moriones, *op. cit.*, p. 201.
89 *Cf.* Cuenca, *op. cit.*, p. 136.
90 Aug., *En. in ps.* 90.

al Hijo? Es el Espíritu Santo, el Amor increado;[91] por ser común al Padre y al Hijo, y lazo de unión entre ambos, el Espíritu Santo se llama propiamente caridad o amor.[92]

Así, la cristología agustiniana, tiene necesariamente una implicación eclesiológica ya que es en la Iglesia donde Jesucristo encarna su vida, funge como el único Mediador y necesariamente redime a la Iglesia. Esto es lo que se llama el Cristo total, un Jesucristo que se presenta en varias dimensiones con una única finalidad: la salvación de género humano.

A manera de conclusión se hará notar que, la persona de Jesucristo fue, es y será el centro de la vida cristiana, hoy después de dos milenios de reflexión no tenemos dudas al respecto, tanto que la fe de la Iglesia se ha ido desarrollando sin grandes trabas en el último milenio y medio, pero en los primeros cinco siglos concentró toda su actividad hasta hacer lógico el mensaje proporcionado por las Escrituras que de manera escueta proclaman que Jesús es el Hijo de Dios.

Este periodo de reflexión hasta el convencimiento es el objeto del primer apartado que, como pudo observarse, el reto era quitar a los judíos el escándalo de la cruz y convencer a los gentiles de la racionalidad del cristianismo. Por lo tanto, no es nada raro que hubieran surgido en el camino muchas ideas heterodoxas que trataban de explicar con la sola base de la Escritura, una Escritura que no había llegado a su contenido definitivo. Dos serán las grandes temáticas, el lugar de Jesús-*Logos* en la Trinidad, que se aclara en el Concilio de Nicea (325), superando el arrianismo, aunque no con facilidad, ya que su aceptación definitiva llegará hasta el Concilio de Constantinopla (381). La segunda, el lugar del Jesús histórico con la humanidad, venciendo el monofisismo, lo que se logra en el Concilio de Calcedonia (451); ya que en Éfeso (431), no se pudo concluir la polémica Cirilo-Nestorio.

Este fue el contexto que precedió, acompañó y marcó la reflexión del obispo de Hipona, san Agustín. Aunque es lícito recordar que, dogmáticamente hablando, África no vivió con

91 *Cf. id.*

92 *Cf.* Aug., *Trin.* 15, 19, 37.

plenitud la controversia cristológica y que, por ello, no tendrá ningún tratado al respecto, como sí hizo con la antropología o la sacramentología, donde contribuyó de manera decisiva a la superación de los conflictos africanos.

Sin embargo, siguiendo el pensamiento de san Agustín, puede llegar a constatarse que la cristología no sólo no está ausente de su reflexión, sino que, por el contrario, es el centro de la misma, lo que gráficamente está representado en el *Sermón* 341, donde delinea sistemáticamente su pensamiento bajo una triple comprensión: El Verbo que existía junto a Dios antes de la Encarnación; el Dios-hombre y hombre-Dios, después de la encarnación; y el Cristo Total, que tiene repercusión en la Iglesia.

Cabe mencionar que en este escrito sólo se profundizó el segundo aspecto: Dios-hombre y hombre-Dios, puede apreciarse que éste es el Jesús histórico, mismo que se encarnó en la historia del hombre y que, a su vez, es el Mediador por excelencia entre Dios y la humanidad, y el mismo que redimió al ser humano del pecado. Por tanto, para san Agustín este Cristo humanado es el Hijo de Dios cuya encarnación tiene una finalidad soteriológica que para él culmina, necesariamente, en una repercusión eclesiológica, en donde todos los bautizados formarán un solo Cuerpo, junto con Él, su Cabeza. Llegando así a lograr una aproximación sobre la persona de Jesús, centro medular de la vida cristiana.

Los Padres de la Iglesia en la *Ratio verae theologiae* de Erasmo de Rotterdam

5

Pedro Emilio Rivera Díaz (IIFL, UNAM)

I

La elaboración de las herramientas necesarias para los escritos bíblicos neotestamentarios por parte de Erasmo de Rotterdam (1466/1469-1536) fue un proyecto sustentado en cuatro campos: el primero fue el texto original, lo cual se refleja no sólo en la edición del griego, sino también en la traducción latina realizada a partir de ella; el siguiente consistió en los trabajos de elucidación de los escritos originales, esto es, las *Annotationes* a todos los libros del Nuevo Testamento (1516-1535), excepto el *Apocalipsis*, así como las *Paraphrases* a los mismos (1517-1524); el tercero corresponde a las obras de manual sobre temas generales y particulares del cristianismo como la *Paraclesis* (1516), la *Ratio verae theologiae* (1518), la *Institutio matrimonii Christiani* (1526), o el *Ecclesiastes* (1536); el cuarto, finalmente, estuvo integrado por la revisión y publicación de las ediciones de los Padres de la Iglesia. Así, toda esta labor fue realizada para ayudar a quien quisiera comprender, razonar y aprender los documentos más cercanos a los inicios y primeros pasos del cristianismo, pues para el humanista sólo se podía llegar a la verdad de Cristo apoyándose en tales escritos y, a su vez, alejándose lo más posible de aquellas lagunas estancadas e impregnadas más de escolasticismo y filosofía que de teología.[1]

[1] *Cf.* Minnich, «Alberto Pio's defense of scholastic theology», p. 277: *Among the topics of contention was Erasmus' disparagement of scholastic theo-*

De este modo, para la realización de tal empresa Erasmo se nutrió de diversas fuentes, esto es, de escritores más recientes, como Tomás de Aquino (1224 / 1225-1274), Lorenzo Valla (1407-1457) y Lefèvre d'Étaples (1450-1537), o de aquellos más antiguos, como los Padres de la Iglesia, quienes sin duda fueron una gran influencia para el desarrollo de las ideas religiosas del humanista pues incorporó su pensamiento no sólo con la lectura asidua de sus obras, sino, como se acaba de decir, también con el trabajo filológico que realizó de ellas. Así, su guía y reflexiones fueron cruciales al momento de elegir la palabra idónea en la traducción latina o la edición griega del Nuevo Testamento, o para la argumentación de una cuestión teológica o moral en diversos escritos de Erasmo. Esta influencia, que se nota de manera directa e indirecta a lo largo de todas sus obras, incluso en aquellas que no son de corte religioso, hace del estudio de los Padres de la Iglesia en Erasmo un tema fundamental y necesario, aunque no haya sido tratado a profundidad[2] ni sea apreciado en general.[3] El objetivo de este escrito será revisar y mostrar la influencia que tuvieron los Padres

logians and their method, as well as his call to replace their style of theology with one based on the Bible and church fathers.

[2] *Cf.* Pabel, *Herculean Labours. Erasmus and the Editing of St. Jerome's Letters in the Renaissance*, pp. 18-9:

> *A comprehensive and detailed synthesis of Erasmus' reception of the Fathers remains to be written. It will no doubt engage with a consensus that has emerged in various shorter studies. Erasmus read and edited the Fathers to restore or renew theology [...] This ensemble deserves to be called the first printed patrology, even if it lacks a uniform format and presentation and provides only a few Greek Fathers, accessible only in Latin.*

Sólo hasta octubre de 2019, 50 años después de iniciada la publicación de la única edición crítica de Erasmo, salió un tomo dedicado únicamente a sus ediciones de los Padres de la Iglesia (VIII-1), que contiene sus vidas de Jerónimo, Crisóstomo y Orígenes; su falsificación de la obra *De duplici martyrio* de Cipriano y los prefacios a sus trabajos de los Padres.

[3] *Cf.* Scheck, *Erasmus's Life of Origen: A new annotated translation of the prefaces to Erasmus of Rotterdam's edition of Origen's writings (1536)*, p. 24: *In the field of patristic studies Erasmus's achievement has scarcely been appreciated. The standard Catholic patrologists do not take Erasmus into consideration in their respective surveys of ancient Christian literature.*

en la elaboración de la *Ratio verae theologiae* (*Ratio* a partir de este momento). La razón de esta elección se debe, primero, a que es una obra derivada de la primera edición del *Novum Instrumentum*, y las ampliaciones subsiguientes concuerdan con la publicación de las ediciones de algunos Padres; después, porque los expone y presenta como ejemplo y sustento de su método de acercamiento a las Escrituras y la *Philosophia Christi*.[4]

De este modo, se abordará el objetivo en dos vertientes: en primer lugar se analizarán las menciones explícitas que Erasmo hace de un autor desde la versión preliminar hasta la última;[5] después se revisarán algunas ideas en la *Ratio* cuya procedencia directa no señala, sino que, por el sentido o las palabras, es posible reconocer una fuente patrística. Con ello se destacará la gran importancia que Erasmo colocó en los Padres de la Iglesia, y asimismo, también se mostrará el tesoro que aún se oculta en la obra del humanista.

No obstante, antes de comenzar, es necesario apuntar algunos datos sobre sobre la *Ratio*. Este escrito aparece por primera vez en la primera edición del *Novum Instrumentum* (Iohann Froben, febrero de 1516)[6] como una de las tres *apologiae* al trabajo

[4] Y del mismo modo, como ocurrió con el texto del Nuevo Testamento, Erasmo se esforzó por alejar a los Padres del sistema establecido de interpretación tradicional y darle nueva vida e interpretación a autores obscurecidos por aquella visión mediante la edición de sus obras. *Cf.* Arnoud, «Erasmus, the Church Fathers and the ideological implications of Philology», p. 18: «*This urgent call of 1516 to rescue the spiritual wisdom of the early church is about more than textual restoration. Restoration in fact comes close to reformation. Mixed with criticism of contemporary religious culture, Erasmus' call is also an attempt to liberate the legacy of the fathers from their traditional, ecclesiastical keepers […] That editing the fathers amounts to an act of emancipation also becomes clear from Erasmus' reassessment of their authority. Rather than taking their status as saints for granted, Erasmus evaluated their respective merits afresh, using new intellectual and spiritual criteria*».

[5] La razón de ello es porque 85.739% de esta versión corresponde con la última. Para la cantidad de palabras iguales, eliminadas y modificadas del *Methodus* en relación con la versión definitiva *cf.* Rivera, *Ratio verae theologiae de Erasmo de Rotterdam: edición crítica y traducción comentada*, pp. xxxvi-xxxvii.

[6] *Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum et emendatum… Apud Inclytam Germaniae Basilaeam [In aedibus Ioannis Frobenii Hammelburgensis. Mense Februario. Anno. M.D.XVI].*

filológico de Erasmo con el nombre de *Methodus*, y constó de sólo 10 folios (4025 palabras). Mientras residía en Lovaina, el humanista publicó la primera edición de la *Ratio* como obra separada en la imprenta de Dirk Martens en noviembre de 1518;[7] aunque en principio apareció también dentro de la segunda edición del Nuevo Testamento (abril de 2019), en impresiones subsiguientes su destino estuvo alejado de la obra de la que provino. Posteriormente fue corregida y aumentada en febrero de 1520 (Iohann Froben, Basilea),[8] junio de 1522 (Iohann Froben, Basilea)[9] y junio de 1523 (Michael Hillen, Amberes).[10] Después de esta publicación, Erasmo, por razones desconocidas a nosotros, jamás volvió a trabajar en otra edición de la *Ratio*. Desde sus inicios en el *Novum Instrumentum* hasta la última versión de la obra, el objetivo de ella es claro: dotar al candidato al grado de teología de las herramientas necesarias para ser mejor cristiano tanto en las costumbres y la vida eclesiástica como en el estudio y conocimiento de la Biblia. Esto es, la obra es la vía y método mediante la cual el alumno, no corrompido por las enseñanzas tradicionales, llegará a las fuentes del estudio teológico, del cristianismo, de Cristo mismo. Para ello, en primer lugar, se apoyará en innumerables pasajes del Antiguo y sobre todo del Nuevo Testamento, y en la figura de los Padres de la Iglesia y sus monumentos literarios. Se puede decir que mientras el Nuevo Testamento es el

[7] *Ratio seu Methodus compendio perueniendi ad veram Theologiam per Erasmum Roterodamum. Argumenta in omneis epistolas Apostolorum per eundem copiosus explicata. Cum gratia et priuilegio. [Lovanii apud Theodoricum Martinum Alostensem. An. M.D.XVIII.]*

[8] *Ratio seu methodus compendio perueniendi ad ueram Theologiam, per Erasmum Roterodamum. Ex accurata autoris recognitione. In inclyta Basilea, [in aedibus Ioannis Frobenii] An. M.D.XX. [mense Februario.]*

[9] *Ratio seu methodus compendio perueniendi ad ueram Theologiam, per Erasmum Roterodamum, postremum ab ipso autore castigata et locupletata. Paraclesis, id est, exhortatio, ad studium Euangelicae philosophiae per eundem. In inclyta Basilea, [in aedibus Ioannis Frobenii] An. M.D.XXII. [mense Iunio.]*

[10] Hasta donde se sabe, no se conoce ejemplar alguno de esta impresión. Sin embargo, se conservan tres impresiones de esta versión. Para más sobre la cuestión *cf.* Rivera, *op. cit.*, pp. lv-lxxix.

esqueleto y soporte de la filosofía e ideología del humanista, los Padres son los tendones que las mueven y guían.

Por otra parte, desde mediados de 1516 y hasta su muerte, Erasmo se preocupó por editar a los Padres de la Iglesia; debido a este esfuerzo salieron quince de ellos (*v.* cuadro 5.1), desde la publicación de una sola obra hasta todo lo que se tenía de él en ese momento. Entre el tiempo que apareció la versión preliminar hasta la última salieron a la luz las ediciones de cuatro Padres: Jerónimo (verano de 1516),[11] Cipriano (febrero de 1520),[12] Arnobio (septiembre de 1522)[13] e Hilario (febrero de 1523).[14] Es interesante notar que ninguna de estas ediciones se aleja mucho tiempo de alguna versión de la *Ratio*: entre el *Methodus* y Jerónimo hay sólo cinco meses de diferencia; Cipriano sale el mismo mes que la segunda versión; Arnobio, tres meses después de la tercera; e Hilario es el único que salió antes de la nueva versión de la *Ratio*. Aunque Erasmo haya publicado otros Padres después de esta versión, o hayan existido otros autores que nunca tuvo la ocasión o el interés de editar, no significa que no los leyó para nutrirse de sus escritos o no los tuvo en consideración en la elaboración de la obra, sino que conviven con aquellos a los que el humanista dedicó más tiempo y labor.

11 *Omnium operum Diui Eusebii Hieronymi Stridonensis […] Apud inclytam Basileam ex acuratissima officina Frobeniana, 1516.*

12 *Opera divi Caecilii Cypriani episcopi Carthaginensis, ab innumeris mendis repurgata, adiectis nonnullis libellis ex uetustissimis exemplaribus, quæ hactenus non habebantur, ac semotis iis, quæ falso uidebantur inscripta, una cum annotatiunculis. Atque hæc omnia nobis praestitit ingenti labore suo Erasmus Roterodamus, uir iuuandis optimis studiis natus. Apud inclytam Basileam ex officina Frobeniana.*

13 *Desiderii Erasmi Roterodami præfationem ad nuper electum pontificem Romanum Adrianum huius nominis sextum. Arnobii Afri, uetusti pariter ac laudatissimi scriptoris commentarios, pios iuxta ac eruditos in omnes psalmos, sermone Latino, sed tum apud Afros uulgari, per Erasmum Roterodamum proditos et emendatos. Desiderii Erasmi Roterodami commentarium in psalmum: Quare fremuerunt gentes, Basilea, ex aedibus Ioannis Frobenii anno M.D.XXII. Mense Septembri.*

14 *Divi Hilarii Pictavorum episcopi lucubrationes per Erasmum Roterodamum non mediocribus sudoribus emendatas, formulis nostris operaque nostra, quantum licuit, ornauimus […] In officina Frobeniana apud inclytam Basileam. Anno. M.D.XXIII. mense Febr.*

Cuadro 5.1. *Ediciones de los Padres de la Iglesia*

Autor	Ediciones	Año(s)	Idioma	Versión
Jerónimo	3	1516, 1524-6, 1536	latín	edición escolios
Cipriano	3	1520, 1525, 1530	latín	edición
Arnobio	2	1522, 1537	latín	edición
Hilario	2	1523, 1535	latín	edición
Prudencio	1	1524	latín	comentario
Ireneo	2	1526, 1528	latín	ed. de trad. lat.
Atanasio	1	1527	latín	traducción
Ambrosio	1	1527	latín	edición
Fausto de Reiz	1	1528	latín	edición
Agustín	1	1528-29	latín	edición
Lactancio	1	1529	latín	edición escolios
Crisóstomo	ediciones y años diferentes		latín/griego	traducción edición
Algero	1	1530	latín	edición
Basilio	1	1532	griego	edición
Orígenes	1	1536	latín	traducción

Pasemos, pues, a la primera parte del escrito. En el *Methodus*, Erasmo menciona a once Padres en 39 ocasiones: Jerónimo (trece), Agustín (nueve), Orígenes (cinco), Hilario (tres) Ambrosio, Basilio y Crisóstomo (dos), Clemente de Alejandría, Gregorio Nacianceno, Cirilo y Atanasio (una). No sorprende que los más citados sean aquellos de los que preparó la edición de su obra completa (*v. infra*), ni que el autor más nombrado sea aquel cuya obra habría de publicar cinco meses después, lo cual, sin duda,

muestra que lo tenía muy presente en ese momento. Igualmente, es conveniente comentar que no todas las menciones a los autores son específicas, esto es, tratan sólo sobre el escritor, sino que en tres lugares se enlistan para dar mayor sustento a la argumentación del texto. En la primera enumeración aparecen Orígenes, Basilio y Jerónimo, que son para él parangón de excelencia teológica frente a los modernos;[15] en la segunda, menciona a Crisóstomo, Jerónimo, Ambrosio, Agustín y Clemente como consuelo, cuando propone, hipotéticamente, a alguien que le recrimina que Erasmo no es un verdadero teólogo, sino que se ampara en Pitágoras, Platón, Aristóteles y Averroes;[16] en la tercera, la más larga, presenta un catálogo de los Padres más adecuados que el alumno debe leer para llegar al lugar más elevado de la teología sin tener que perder su tiempo en comentarios inútiles: Orígenes (*qui sic primus*), Basilio, Nacianceno, Atanasio, Cirilo, Crisóstomo, Jerónimo, Ambrosio, Hilario, Agustín.[17] Así, es evidente que Erasmo hace uso de estas enumeraciones para contraponer a los antiguos Padres con los escolásticos, para mostrar y demostrar con su autoridad que el camino propuesto por el humanista es el mejor para acercarse al estudio teológico.

De las menciones específicas señalaremos dos. La primera, que se encontrará sin cambios en otras versiones, advierte al candidato a teología el peligro en el que puede caer al ignorar un conocimiento o al tener una idea fijada. Así, tenemos el caso de Hilario de Poitiers y Ambrosio, y el término hebreo *Hosanna*. Aquél en

[15] *Methodus*, 1516, bbb 2v-3r: *Cuius rei, si quis promptum aliquod argumentum requiret, ueteres illos theologos Origenem, Basilium, Hieronymum, cum his recentioribus componat: videbit illic aureum quoddam ire flumen: hic tenues quosdam rivulos, eosque nec puros admodum, nec suo fonti respondentes.*

[16] *Methodus*, 1516, bbb 3r: *Quod si quis clamabit absque his non esse theologum, equidem consolabor meipsum tot insignium uirorum exemplis, Chrysostomi, Hieronymi, Ambrosii, Augustini, denique Clementis, cum quibus rhetorculus esse malim, quam cum quibusdam, qui sibi plus quam homines videntur, theologus.*

[17] *Methodus*, 1516, bbb 4v: *Adiuuemur illorum commentaris, dum modo primum ex his deligamus optimos, uelut Origenem, qui sic est primus ut nemo cum illo conferri possit, Basilium, Nazianzenum, Athanasium, Cyrillum, Chrysostomum, Hieronymum, Ambrosium, Hilarium, Augustinum.*

su comentario a *Mateo* señala lo siguiente: «*Sed crucifigendum quomodo turba collaudat, aut quomodo odium meruit ex favore? Verum laudationis verba, redemptionis in eo exprimunt potestatem. Nam hosanna hebraico sermone significatur redemptio domus David*».[18] El galo en su desconocimiento del hebreo señala que hosanna (que proviene de la raíz ישע [*isah*] «gritar», y que aparece sólo en el Antiguo Testamento con el significado de «ayuda» o «auxilio» en el Salmo 118, 25, de donde se desprende la famosa palabra הושיעה נא [*hosiah na*]), significa «redención de la casa de David». Igualmente, Ambrosio en su *Expositio in Lucam* entiende la palabra con ese mismo sentido: «*Turba igitur agnoscit Deum, regem appellat, prophetiam repetit: Hosanna filio David, hoc est, redemptorem domus David expectatum quoque secundum carnem David filium venisse declarat*».[19] Por ello, Erasmo los utiliza para prevenir al incauto que, como Hilario y Agustín, considera suficiente para su estudio teológico tener a la mano sólo la traducción de la Septuaginta para el Antiguo Testamento sin ir hasta las fuentes mismas: «*Porro sententiam Hilarii et Augustini, qui putant in veteris Instrumenti libris nihil requirendum ultra Septuaginta translationem, satis in epistolis suis ipse refellit Hieronymus, et si non refellisset ille, satis refellit insignis ille lapsus Hilarii in Osanna, Ambrosio quoque ad eumdem impingente lapidem*».[20]

La segunda, que aparecerá posteriormente con algunas pequeñas variaciones en la *Ratio*,[21] continúa la idea anterior, y es un elenco de todas las doctrinas que debe tener el teólogo para adentrarse en las Escrituras; para ello se basa en lo que san Agustín desarrolla ampliamente en el segundo libro de *De doctrina Christiana* (*PL* 34, 46-62). Así, el humanista afirma que para conocer con cabalidad el contenido de la Biblia el candidato a teología debería adentrarse en la dialéctica, retórica, aritmética, música, astronomía e historia natural;[22] poco más adelante, con

[18] Hil., *Comm. in Matth.* 21, 3 (*PL* 9, 1036).

[19] Ambros., *Exp. in Lc.* 9, 15 (*PL* 15, 1797).

[20] *Methodus*, 1516, bbb 2v-3r.

[21] *Ratio*, p. 184. Para efectos de este trabajo se tiene como texto base de la *Ratio* la edición de los Holborn, 1933.

[22] *Methodus*, 1516, bbb 2v: *haud mihi displicet, quod placuit et Augustino, ut*

una amplificación añade la necesidad de conocer los detalles de los pueblos mencionados en los Testamentos a partir de la historia.[23] Agustín, por su parte, exhorta a aprender historia natural, aritmética, música, historia, astronomía, dialéctica y retórica. La diferencia de objetivos se evidencia al final de cada argumentación: mientras que para san Agustín la delimitación de doctrinas es necesaria a fin de no contaminar a los adolescentes con paganismo;[24] para Erasmo, el elenco de conocimientos, a fin de evitarle al estudiante tener que sufrir en los infértiles campos de la dialéctica escolástica.[25] Igualmente esta alusión y comparación a ese pasaje del africano es importante porque hace evidente la postura que el humanista tendrá posteriormente en la elaboración de las diversas versiones de la *Ratio* al proponer los elemen-

moderate degustatis elegantioribus disciplinis instruatur ac praeparetur, nempe dialectica, rhetorica, arithmetica, musica, astrologia cum primis autem rerum naturalium cognitione, velut animantium, arborum, gemmarum, ad haec locorum, praesertim illorum, quos divinae litterae commemorant.

23 *Ib.*: *Iam si gentium, apud quas res gesta narratur, sive ad quas scribunt apostoli, non situm modo, verum etiam originem, mores, instituta, cultum, ingenium, ex historicorum litteris didicerimus.*

24 Aug., *De doctr. Christ.* 2, 39 (*PL* 34, 62): *Quamobrem videtur mihi studiosis et ingeniosis adulescentibus et timentibus Deum beatamque vitam quaerentibus, salubriter praecipi ut nullas doctrinas quae praeter Ecclesiam Christi exercentur, tamquam ad beatam vitam capessendam secure sequi audeant, sed eas sobrie diligenterque diiudicent; et si quas invenerint ab hominibus institutas, varias propter diversam voluntatem instituentium et ignotas propter suspiciones errantium, maxime si habent etiam cum daemonibus initam societatem per quarumdam significationum quasi quaedam pacta atque conventa, repudient penitus et detestentur; alienent etiam studium a superfluis et luxuriosis hominum institutis. Illa vero instituta hominum, quae ad societatem conviventium valent, pro ipsa huius vitae necessitate non negligant. In ceteris autem doctrinis, quae apud Gentes inveniuntur, praeter historiam rerum vel praeteriti temporis vel praesentis ad sensus corporis pertinentium, quibus etiam utilium artium corporalium experimenta et coniecturae annumerantur, et praeter rationem disputationis et numeri, nihil utile esse arbitror.*

25 *Methodus*, 1516, bbb 2v: *Alioqui si quis tantum infantibus illis et anxiis ieiunisque praeceptiunculis imbuatur, dialectices, aut, ut nunc traditur, sophistices: quam ipsam cotidie novis difficultatibus aliam atque aliam reddunt: fit ut ad contentionem quidem invictus evadat. Ceterum in tractandis divinis litteris, Deum inmortalem! quam videmus istos iacere, frigere, immo quam non vivere?*

tos constitutivos de los conocimientos que el candidato a teología necesitará a fin de profundizar en las Escrituras y salir victorioso de las tinieblas de los estudios de su época.

Como se dijo anteriormente, la primera edición de la *Ratio* salió por separado en noviembre de 1518 en la imprenta de Dirk Martens. El contenido original se incrementó 85.739%,[26] lo cual da un total de 23 043 palabras. Este considerable incremento se percibe también en las menciones de los Padres, pues 16 de ellos son nombrados 124 veces, esto es, cuatro veces más en relación a 1516. A diferencia del *Methodus*, que tiene a Jerónimo como el autor más citado, desde esa versión san Agustín será siempre el más aludido (44 veces). Asimismo, todos los Padres anteriores, que aparecían en 1516, se encuentran en la primera edición, cinco con más alusiones, pero ninguno con menos (Jerónimo, 22; Orígenes, 14; Crisóstomo, once; Ambrosio, diez; Hilario, seis; Basilio, dos; Gregorio Nacianceno, dos; Cirilo, dos; Clemente, una; Atanasio, una); a su vez se añaden otros siete: Dionisio Areopagita, dos veces; Cipriano, dos; Eusebio de Cesarea, una; Dámaso I, una; Paulino, una; Tertuliano, una; Juvenco, una.

Por otro lado, la segunda edición, de febrero de 1522, incrementó 30.664% el texto de la primera (33 234 palabras), aunque eso no se ve reflejado con los Padres, pues sólo hay 18 nuevas alusiones. Seis autores que son mencionados en más ocasiones en relación con la primera edición son Agustín (siete), Crisóstomo (tres), Jerónimo (dos), Cipriano (dos), Ambrosio (dos) Hilario (una); los restantes son referidos el mismo número de veces que en la primera. Sólo hay una nueva adición a los anteriores, Aurelio Prudencio,[27] publicado por Erasmo en 1524.[28] A su vez,

[26] Los porcentajes y el número de palabras de cada una de estas versiones se obtuvieron de la tesis de Rivera, *op. cit.*, pp. xxxix-lxx.

[27] *Ratio*, pp. 190-1: *Non referam hic, quod immortalitate digni viri, Gregorius Nazianzenus, Damasus, Prudentius, Paulinus, Iuvencus Christi mysteria poeticis carminibus tractarint.*

[28] *Commentarius Erasmi Roterodami in Nucem Ouidii, ad Ioannem Morum Thomae Mori filium. Eiusdem commentarius in duos hymnos Prudentii, ad Margaretam Roperam Thomae Mori filiam. Basileae apud Ioannem Frobenium, Anno M.D.XXIIII. Cum priuilegio Caesareo.*

Erasmo amplió la tercera edición, que salió en junio de 1522, en 9.3881% (35400 palabras). Como ocurre con la edición de 1520, sólo se añaden referencias a Padres, pero nunca se sustraen. Hay 16 nuevas menciones para siete autores: Orígenes (cuatro); Crisóstomo y Tertuliano (tres); luego, Agustín y Ambrosio (dos); finalmente, Jerónimo y Cipriano (una). A diferencia de las dos primeras versiones, en ésta no se cita a algún Padre que no haya aparecido antes. Por último, la cuarta edición de la *Ratio*, que vio la luz en junio de 1523, no se amplió tanto como las anteriores (2469 palabras para un total de 37869), lo cual se refleja también en el número de alusiones a los Padres, pues sólo hay diez nuevas: cuatro de Ambrosio; tres de Orígenes; una de Jerónimo, Crisóstomo e Hilario. Es importante, no obstante, señalar para el inspector avezado que la edición de los Holborn no contiene una de las menciones de Ambrosio al omitir, por razones desconocidas, una adición de la cuarta versión, en la que Erasmo cita a este Padre y su *Hexameron*, cuando desarrolla más el tema de la importancia del conocimiento de la historia natural para la Biblia.[29] Para una mejor exposición de estos datos, en el cuadro 5.2, se presentan las menciones a los Padres de la Iglesia en el *Methodus* y en las cuatro ediciones de la *Ratio*.

Entre el *Methodus* y la última edición de la *Ratio* hay un incremento de ocho Padres (11 frente a 19); como se dijo antes, seis se añaden en la primera edición, y sólo uno en la segunda. De igual modo, entre la versión de 1516 y la de 1523 hay un aumento de 129 alusiones (39 frente a 168, esto es, un aumento de 76.78%). Sólo Basilio, Atanasio, Clemente aparecen desde el *Methodus* sin cambio en número de menciones, mientras que Dionisio, Eusebio, Dámaso, Paulino, Prudencio y Juvenco, desde su incorporación a la *Ratio*, ya no se citaron en más ocasiones. A su vez, Tertuliano, Nacianceno y Cirilo son los únicos que tienen un incremento en menciones de una versión a otra; Cipriano, por su

[29] *Cf.* Rivera, *op. cit.*, p. 14: *Quin et noster Ambrosius hoc genere cognitionis impense videtur delectatus, qui cum alias sparsim in suis lucubrationibus, tum in opere cui titulum Hexameron fecit, multa prodit de rerum naturis et quidem aliquid coram inspexisse res ipsas.*

Cuadro 5.2. *Menciones de los Padres de la Iglesia en las versiones de la* Ratio

Autor u obra	*Methodus*	ed. 1518	ed. 1520	ed. 1522	ed. 1523
Agustín	9	44	*51**	*53*	53
Jerónimo	13	22	*24*	*25*	*26*
Orígenes	5	14	14	*18*	*21*
Ambrosio	2	10	*12*	*14*	*18*
Crisóstomo	2	11	*14*	17	*18*
Hilario	3	6	*7*	7	*8*
Cipriano		2	*4*	*5*	5
Tertuliano		1	1	*4*	4
Nacianceno	1	2	2	2	2
Cirilo	1	2	2	2	2
Basilio	2	2	2	2	2
Dionisio		2	2	2	2
Eusebio		1	1	1	1
Dámaso I		1	1	1	1
Paulino		1	1	1	1
Atanasio	1	1	1	1	1
Clemente	1	1	1	1	1
Prudencio			1	1	1
Juvenco		1	1	1	1
Total	39	124	142	158	168

* La cifra en cursiva señala una adición respecto de la versión más próxima.

parte, es ampliado en dos; Hilario, Orígenes y Agustín, en cuatro; sólo Jerónimo, Ambrosio y Crisóstomo tuvieron adiciones en todas las versiones. Por último, el mayor número de adiciones entre dos versiones de la *Ratio* es 18, entre la primera y la segun-

da, y siete, de un autor en particular (Agustín, que ocurre igual entre esas dos versiones).

En relación con el africano, es importante señalar, como se indicó antes, que es el autor más citado, pues casi la tercera parte de todas las menciones le corresponden. Aunque la edición de sus *Opera Omnia*, preparadas por Erasmo, salió hasta 1529,[30] tenemos por cierto que desde 1517 el humanista ya tenía la intención de prepararlas y publicarlas; con ello se explica el gran incremento en las alusiones y citas que tiene del africano entre 1516 y 1518.[31] Sin embargo, esto no implica que todos aquellos Padres editados por Erasmo aparezcan en la *Ratio* o se haga referencia a ellos en un número importante de ocasiones; en efecto, los siete más citados (Agustín, Jerónimo, Orígenes, Ambrosio, Crisóstomo, Hilario, Cipriano) fueron publicados por el humanista (*v.* cuadro 5.1), pero hay otros, como Arnobio (1522) o Ireneo (1526),[32] que no se encuentran en edición alguna de la *Ratio*. Del mismo modo hay otros que sí tuvieron ediciones, pero que son citados pocas veces, como Atanasio (1527)[33] y Basilio (1532).[34] Más bien, la inclusión de estos

[30] *D. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, omnium operum [...], Basileae M.D.XXVIII-IX.*

[31] Fitzgerald, *Augustine through the ages: An Encyclopedia*, p. 313: *In 1517, however, he began to prepare a new edition of the Collected works of Augustine, and though the edition was not fully published until 1529, the undertaking had a startling effect on Erasmus's work: in the second edition of the New Testament (1519) Erasmus cites from more than forty different works of Augustine.*

[32] *Opus eruditissimum Diui Irenaei Episcopi Lugdunensis in quinque libros digestum, in quibus mire retegit et confutat ueterum haereseon impias ac portentosas opiniones, ex uetustissimorum codicum collatione quantum licuit emendatum opera Des. Erasmi Roterodami, ac nunc primum in lucem editum opera Io. Frobenii. Additus est index rerum scitu dignarum. Apud inclytam Basileam anno M.D.XXVI. Cum gratia et priuilegio Caesareo.*

[33] *Diui Ioannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani et diui Athanasii Alexandrini Archiepscopi lucubrationes aliquot non minus elegantes quam utiles, nunc primum uersae et in lucem editae per Des. Erasmum Roterod. Catalogum singularum reperies in proxima pagina. Basileae apud Ioann. Frobenium M.D.XXVII. Cum gratia et priuilegio Caesareo.*

[34] *En amice lector, thesaurum damus inaestimabilem Divum Basilium (...) Basileae ex officina Frobeniana anno XXII mense Martio. Cum priuilegio Caesareae Maiestatis ad annos sex.*

autores en la obra está relacionada con la lectura que el humanista hizo de ellos durante la elaboración y ampliación de la *Ratio*.

Antes de pasar a la segunda parte del escrito, es conveniente retomar la posición que tienen los Padres para Erasmo. Se había señalado que en el *Methodus* el humanista suele contraponerlos con los escolásticos, a fin de mostrarle al candidato a teología el mejor camino y guía a seguir en sus estudios. Esta posición no se modifica en la *Ratio*, sino que se cimienta. Sin embargo, tampoco se ofusca por la veneración que desprenden su santidad y sus escritos; pues son guía, sí, pero no una guía que debe seguirse ciegamente; son camino, sí, pero no un camino que debe recorrerse temerariamente. Eran hombres, y, como tales, propensos al descuido y al error. Así, por ejemplo, habla sobre san Jerónimo, cuando discute sobre la importancia de no apoyarse sólo en la *Vulgata* para leer la Biblia. Pues no sólo había mucho que por el tiempo, por los materiales, por las minucias de las lenguas originales fue imposible restablecer o llevar al latín, sino que también, por muy erudito, por muy pío que fuera el Estridonita, no dejaba de ser hombre y, por tanto, pudo equivocarse en varias cosas, e igualmente pudieron escapársele otras tantas: «*Quid si idem quaedam perperam vel emendavit vel transtulit? Aufer mihi hic illa tragica, o caelum, o terra, liceat vera loqui. Quamlibet vir pius, quamlibet eruditus, homo erat et falli potuit et fallere. Multa, ut opinor, illum fugerunt, multa fefellerunt*».[35] Del mismo modo, encontramos una advertencia igual al candidato, tras enumerar los mejores Padres para su estudio. Erasmo desea que se lean con reverencia, pero también con juicio y prudencia, pues aunque eran hombres e ignoraban algunas cosas, alucinaron en otras; se durmieron en varios lugares; utilizaron todos los medios disponibles para vencer las herejías; hablaron para el vulgo que los oía: «*Etiamsi reverenter legi volo, homines erant, quaedam ignorabant, in nonnullis hallucinati sunt· dormitarunt alicubi, nonnulla dederunt utcumque vincendis haereticis, quorum contentionibus tunc fervebant omnia; quaedam tribuerunt auribus eorum quibus tum loquebantur*».[36]

35 *Ratio*, p. 183.
36 *Ib.*, p. 295.

A pesar de esto, ellos serán el bastión en el cual el estudiante deberá recogerse para enfrentar la pésima formación teológica de su época, pues su conocimiento y erudición en la exposición de las Escrituras supera en gran manera cualquier acercamiento escolástico. Por tanto, Erasmo aprovechará cualquier oportunidad para darle confianza y que, despreciados los autores populares como Tomás de Aquino o Escoto, pueda acercarse sin miedo y vergüenza a los Padres. Así, por ejemplo, añadirá a la idea del *Methodus*,[37] que prefiere ser llamado un retorcillo junto con cualquiera de los grandes Padres que un teólogo: «*Quod si quis clamabit, absque exacta horum cognitione non esse theologum, equidem consolabor me ipsum tot insignium virorum exemplis, Chrysostomi, Cypriani, Hieronymi, Ambrosii, Augustini, Clementis, cum quibus rhetorculus esse malim, quam cum quibusdam, qui sibi plus quam homines videntur, theologus*».[38] De igual manera lo consuela en caso de no ser considerado un verdadero teólogo entre esos teólogos, pues ni siquiera Jerónimo o Pablo serían tenidos por tales: «*Nec est quod tibi tantopere displiceas, si inter istos parum theologus habearis, cum inter eosdem ne Hieronymus quidem ipse sit habiturus quod respondeat, ac fortasse nec ipse Paulus*».[39] Y para remarcar la posición intelectual en la que se desea que el estudiante permanezca, al final del libro, tras enumerar todo aquello que se logra siguiendo el método de la verdadera teología, lanza como un *fulmen* esta sentencia que encierra el pensamiento de Erasmo y la naturaleza de la obra: es mejor ser un pío teólogo con Crisóstomo, que uno invicto con Escoto.[40]

[37] *Vid*. p. 136: los objetivos del *Methodus*.
[38] *Ib*., p. 193.
[39] *Ib*., p. 297.
[40] *Ib*., p. 304: *Denique malim cum Chrysostomo pius esse theologus quam cum Scoto esse invictus*.

II

Ahora bien, aunque Erasmo suele mencionar de nombre autores, obras, y dar la referencia de lo que cita, en otras ocasiones, ya sea de forma consciente o inconsciente, omite el pasaje o autor del que toma una idea. En investigaciones previas ya se han ubicado y trabajado algunos pasajes de la *Ratio*, cuya base fue tomada de algún Padre de la Iglesia, especialmente de Orígenes y san Agustín,[41] cuya procedencia no señala el humanista. No es objetivo de este escrito revisar lo que ya ha sido trabajado; por ello, sólo se revisarán aquellos pasajes que hasta hoy no habían sido reconocidos.

Empecemos con dos alusiones a Jerónimo, pues, como se ha dicho, Erasmo, al momento de elaborar su primera edición del *Nuevo instrumento*, que contenía el *Methodus*, también trabajaba en la publicación de las obras del ermitaño. En la *Epístola 52 a Nepociano* (*PL* 22, 529-540), que trata sobre la vida de los clérigos y monjes, el santo habla sobre personas que realizaron obras importantes o *floruerunt* cuando eran viejos. Así menciona, por ejemplo, a Platón, que escribió hasta los 81 años de edad; a Isócrates, que a los 99 años aún enseñaba y escribía, o a Sófocles, que a los 90 años de edad, escribió *Edipo en Colono*.[42] Tras citar otros escritores y poetas, llega a quienes aprendieron lenguas en su vejez y de inmediato comenta lo siguiente sobre Catón el Censor: «*Nec mirum, cum etiam Cato Censorius, Romani generis disertissimus jam et senex, Graecas litteras discere, nec erubuerit, nec desperaverit*».[43] Desde la versión preliminar de la *Ratio*,[44] Erasmo habla también sobre hombres avanzados en edad que alcanzaron la cumbre del dominio de lenguas extranjeras. Utiliza ejemplos modernos y antiguos: cuatro conocidos, un antiguo, otro moderno y él mismo. Tras hablar sobre sus amigos, muestra

41 Por ejemplo, sobre Agustín, *cf.* Bené, *Érasme et saint Augustin ou influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme*, p. 263 ss.; sobre Orígenes, *cf.* Godin, *Erasme lecteur d'Origène*, p. 276 ss.

42 Hier., *Ep.* 52, 3 (*PL* 22, 529).

43 *Id.*

44 *Methodus*, bbb 2r.

al candidato dos luminarias literarias: san Agustín, que aprendió griego, y Rodolfo Agrícola, quien se acercó al hebreo:

> *Quod si Catonis exemplum leviter nos movet, ipse divus Augustinus, iam episcopus, iam senescens, ad Graecas litteras puero degustatas quidem sed fastiditas, reversus est. Rodolphus Agricola, unicum Germaniae nostrae lumen et ornamentum, annum egressus quadragesimum Hebreas litteras discere nec erubuit, vir in re litteraria tantus, nec desperavit homo natu tam grandi, nam Graecas adolescens imbiberat.*[45]

Es evidente la influencia jeronimiana en el pasaje, pues, aunque Erasmo comprende con dos personajes lo que Jerónimo en uno, el fundamento de la afirmación es el mismo. Así, en primer lugar, se menciona brevemente a Catón *in medias res*, hablando de él como si lo hubiera hecho antes; a Agustín se le otorga el adjetivo *senescens*,[46] adjudicado al republicano, y a Rodolfo Agrícola le da sus acciones, pues ambos ni se avergonzaron (*erubuit / erubuerit*) ni se desesperaron (*desperavit / desperaverit*) al aprender lenguas extranjeras. Del mismo modo, la alabanza de *Romani generis disertissimus* pasa a Agrícola, quien es llamado *unicum Germaniae nostrae lumen et ornamentum*. En el cuadro 5.3 podemos ver de mejor modo la concordancia entre ambos pasajes.

Asimismo, encontramos otro ejemplo en la carta 58 a Paulino de Nola (*PL* 22, 579-586), que trata sobre la humildad y el estudio de las sagradas escrituras. Después de algunas disquisiciones sobre la cruz y la resurrección, le señala a Paulino que si desea el obispado o el presbiterio, es necesario que permanezca en las ciudades; en cambio, si prefiere el monacato, debe estar alejado del mundo.[47] De tal modo le señala que debe seguir a los mejores en cada campo para llegar al camino deseado. Así, comienza primero con una enumeración de hombres de acción de la historia ro-

45 *Ratio*, p. 183.

46 En el *Methodus*, en mayor consonancia con Jerónimo, el epíteto no es *senescens*, sino *senex*.

47 Hier., *Ep.* 58, 4 (*PL* 22, 582).

Cuadro 5.3. *Comparación entre Jerónimo y Erasmo*

Hier., *Ep.* 52, 3 (*PL* 22, 529)	*Ratio ver. theol.*
Nec mirum, cum etiam *Cato (1)* Censorius, *Romani generis disertissimus (2)* jam *et senex (3)*, *Graecas litteras (4)* discere, nec *erubuerit (5)*, nec *desperaverit (5)*.	Quod si *Catonis (1)* exemplum leviter nos movet, ipse divus Augustinus, iam episcopus, iam *senescens (3)*, ad *Graecas litteras* puero degustatas quidem sed fastiditas, reversus est. Rodolphus Agricola, *unicum Germaniae nostrae lumen et ornamentum (2)*, annum egressus quadragesimum Hebreas litteras discere nec *erubuit (5)*, vir in re litteraria tantus, nec *desperavit (5)* homo natu tam grandi, nam Graecas adolescens imbiberat.

mana (*Camillos*, *Fabricios*, *Regulos*, *Scipiones*); después, menciona filósofos (*Pythagoram*, *Socratem*, *Platonem*, *Aristotelem*), poetas (*Homerum*, *Virgilium*, *Menandrum*, *Terentium*), historiadores (*Thucydidem*, *Sallustium*, *Herodotum*, *Livium*) y oradores (*Lysiam*, *Graccos*, *Demosthenem*, *Tullium*).[48] De inmediato, advierte que los obispos y presbíteros tengan de ejemplo a los apóstoles y otros varones: «*Et ut ad nostra veniamus, Episcopi et Presbyteri habeant in exemplum Apostolos, et Apostolicos viros: quorum honorem possidentes, habere nitantur et meritum*».[49] Finalmente, señala que para el monacato se debe atender a sus propios *principes*: «*Nos autem habeamus propositi nostri principes, Paulos et Antonios, Julianos, Hilariones, Macarios*».[50] Erasmo, por su parte, hace una enumeración semejante cuando se lamenta de que todas las demás profesiones sigan a los mejores en su doctrina, pero que los cristianos y teólogos no lo hagan:

48 *Ib.* 58, 5 (*PL* 22, 583).
49 *Id.*
50 *Id.*

> *In ceteris professionibus pulcherrimum, ut est, habetur, si suos quisque principes et auctores referat. Virgilius expressit Homerum, Theocritum et Hesiodum· Horatius, Pindarum et Anacreontem· Avicenna, Galenum· Galenus, Hippocratem: Cicero, Demosthenem· Platonem, Xenophon· Aristoteles, qui nihil non tractavit, pro diversis argumentis, diversos· Aristotelem Theophrastus, Themistius et Averroes. Cur soli nos ausi sumus a nostrae philosophiae principibus tota disserendi ratione desciscere?*[51]

En el pasaje erasmiano se encuentran alusiones a poetas (siete), filósofos (seis) y oradores (dos), aunque en orden diferente a Jerónimo; sólo diverge de él en que no cita personajes históricos ni historiadores y, en cambio, menciona autores de medicina (Avicena, Galeno, Hipócrates); igualmente, es distinta la manera que tiene para citar a los *principes* de las disciplinas, pues en vez de proporcionar una lista, los incorpora mediante la influencia que tuvo cada autor en otros. Por otro lado, en vez de nombrar por separado cada ejemplo cristiano y desarrollar esa idea, reúne a todos en la frase *a nostrae philosophiae principibus*, que recuerda, sin duda alguna, al *propositi nostri principes* de Jerónimo.[52] Es posible ver en el cuadro 5.4 que este fragmento de Jerónimo es la base para esta querella erasmiana.

Por otro lado, en la primera versión de la *Ratio* después de desarrollar el tema de los símiles en las Escrituras,[53] Erasmo llega a la intrincada cuestión de las frases idiomáticas en las tres lenguas bíblicas: latín, griego, hebreo. Para las primeras dos hace una comparación de expresiones como εὖ παθεῖν, ἔχω χάριν, οἶδα χάριν y μεμνήσομαι χάριν con su correspondiente latino.[54] Para

[51] *Ratio*, p. 191. En la segunda versión de la *Ratio* Erasmo hace la única ampliación al pasaje: *Galenus Hippocratem*.

[52] Incluso esta alusión resultó obscura para los editores de la edición de las *Opera Omnia* de Basilea que cambiaron *a nostrae philosophiae principibus tota disserendi ratione desciscere?* por *a nostrae philosophiae principe tota disserendi ratione desciscere?* queriendo entender no a los apóstoles, Padres de la Iglesia y Cristo, sino sólo a este último.

[53] *Ratio*, pp. 259-66.

[54] *Ib.*: *Commune est nobis cum Graecis, quod dicimus benefacere eum, qui*

Cuadro 5.4. *Otra comparación entre Jerónimo y Erasmo*

Hier., *Ep.* 58, 5 (*PL* 22, 583)	*Ratio ver. theol.*
Romani duces imitentur (1) Camillos, Fabricios, Regulos, Scipiones. (2) *Philosophi proponant sibi* Pythagoram, Socratem, Platonem, Aristotelem. *Poetae aemulentur* (3) Homerum, Virgilium, Menandrum, Terentium. *Historici,* (4) Thucydidem, Sallustium, Herodotum, Livium. *Oratores,* (5) Lysiam. Graccos, Demosthenem, Tullium. *Et ut ad nostra veniamus, Episcopi et Presbyteri habeant in exemplum Apostolos, et Apostolicos viros: quorum honorem possidentes, habere nitantur et meritum. Nos autem habeamus* propositi nostri principes, *Paulos et Antonios, Iulianos, Hilariones, Macarios.*	*In ceteris professionibus pulcherrimum, ut est, habetur, si suos quisque principes et auctores referat.* (3) Virgilius expressit Homerum, Theocritum et Hesiodum· Horatius, Pindarum et Anacreontem· *Avicenna, Galenum· Galenus, Hippocratem:* (5) Cicero, Demosthenem· (2) Platonem, Xenophon· Aristoteles, qui nihil non tractavit, pro diversis argumentis, diversos· Aristotelem Theophrastus, Themistius et Averroes. *Cur soli nos ausi sumus* a nostrae philosophiae principibus *tota disserendi ratione desciscere?*

el caso del hebreo, comienza su exposición con la versión griega de la *Septuaginta* que, dice, preservó algunos usos de aquella lengua y que fueron eliminadas por Jerónimo al cambiarlas en la nueva traducción; pero, si alguien quisiera tener una prueba de la antigua versión, que revise el libro *In Heptateuchum* de san Agustín. Después de ello, advierte al lector que quien ignore estas frases, incluso si sabe griego, no podrá entender el sentido

bene meretur de quopiam: at non item commune, quod illi dicunt, εὖ παθεῖν, *id est, bene pati, pro eo quod est beneficio affici. Commune est cum illis, quod pro* ἔχω χάριν *dicimus, habeo gratiam. Non est commune quod illi pro eodem dicunt* οἶδα χάριν, *id est, novi gratiam; aut* μεμνήσομαι χάριν, *id est, meminero gratiam, pro eo quod Latine diceretur, referam gratiam. Emendate dicitur Graecis,* ἔλαθεν ξενίσας ἀγγέλους, *qui insciens accepit angelos hospitio: at non item Latine, latuit accipiens angelos.*

del texto.[55] Finalmente da una lista de 23 expresiones propias del hebreo, pero en latín, y con su correspondiente más correcto en esa lengua. Aunque en primera instancia se pensaría que la base de este conjunto de ejemplos provendría de la obra antes citada de Agustín,[56] una búsqueda exhaustiva de los pasajes de Padres de la Iglesia en los que se basó el humanista arroja resultados interesantes. A continuación se presenta el cuadro 5.5 donde se muestran las frases idiomáticas con el versículo bíblico de donde provienen y el autor del que tomó el ejemplo:

Cuadro 5.5. *Procedencia de expresiones idiomáticas*

Hebraísmo	Cita bíblica	Fuente
iurat in caelo	*Mt* 23, 22	Erasmo
credit in eo	*1 P* 2, 6	Erasmo
confitetur in eo	*1 Jn* 2, 23	Erasmo
in hoc cognoscent	*Jn* 13, 35	Erasmo
in gladio percussit	*Lc* 22, 49	Erasmo
ero illi in patrem	*Hb* 1, 5	Erasmo
erit mihi in filium	*Hb* 1, 5	Erasmo
duos et duos	*Gn* 7, 9	Erasmo
magis fortior est nobis	*Nm* 13, 32	Agustín, *Hept.* 4, 13, 32 (*PL* 34 , 524)

55 *Ib.*: *Porro septuaginta, qui veteris Instrumenti libros nobis Graece tradiderunt, permulta referunt ex Hebraici sermonis proprietatibus, quae fere sunt ab Hieronymo mutata, qui veterem sustulit translationem, quam in opere De locutionibus adducit Augustinus (si quis velit illius gustum capere) adeo ut qui sit eius sermonis rudis, etiam si probe Graece calleat, non assequatur aliquoties sententiam loquentis.*

56 Tal vez por eso los diversos editores y traductores no suelen reparar mucho en desarrollar la cuestión de la procedencia de los ejemplos (Holborn [ed.], 1933, pp. 266-7; Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, 1967, vol. 3, pp. 378-9; CWE 41, pp. 645-6).

Cuadro 5.5. *Procedencia de expresiones idiomáticas* (continuación...)

Hebraísmo	Cita bíblica	Fuente
mulier si fuerit viro alienigenae	*Lv* 22, 12	Agustín, *Hept.* 3, 22, 12 (*PL* 34, 521)
homo homo	*Lv* 24, 15	Agustín, *Hept.* 3, 24, 15 (*PL* 34, 521)
viri viri	*Nm* 5, 12	Agustín, *Hept.* 4, 5, 12 (*PL* 34, 523)
quae fecit virtutem eorum	*Dt* 11, 3-4	Agustín, *Hept.* 5, 11, 3 (*PL* 34, 533)
Beatus populus, cuius dominus Deus eius	*Sal* 143, 15	Erasmo
ostendit	*Gn* 50, 15	Agustín, *Hept.* 1, 50, 15 (*PL* 34, 502)
bonas bonas	*Jr* 24, 3	Erasmo
Maria Cleophae	*Jn* 19, 25	Erasmo
Iacobus Alphaei	*Hch* 1, 13	Erasmo
omnis caro	varios lugares (*Gn*, *Dt*)	Agustín, *Hept.* 2, 16, 16 (*PL* 34, 509-510)
centum animae	*Ex* 12, 4	Agustín, *Hept.* 2, 12, 4 (*PL* 34, 508)
Quid verbum hoc fecisti?	*Jc* 8, 1	Agustín, *Hept.* 7, 8, 1 (*PL* 34, 543)
Honor por auxilio	*1 Tm* 5, 3; 5, 17	Jerónimo, *Ep.* 123, 5 (*PL* 22, 1049)
misericordia por beneficio	*2 S* 9, 1	Erasmo

Desde el principio es posible reconocer que estos fueron tomados tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento y que Erasmo no sólo emuló a san Agustín, sino que se apoyó en su lectura y modo de entender y estudiar el latín, y así logró mediante los recursos de su propia experiencia ampliar en el derrotero

mostrado por el africano al aportar diversos elementos en esta lista que fueron producto de su trabajo en la elaboración de las *Annotationes*. No se debe, además, perder de vista que Erasmo al momento de elaborar la primera versión de la *Ratio*, se encontraba trabajando simultáneamente en la segunda edición del *Novum Instrumentum*, y esto se evidencia con el único hebraísmo (*honor* por «auxilio»), que emplea de otro autor, Jerónimo,[57] y que también discute en su comentario a *Timoteo*.[58] Asimismo es posible discernir que no todos los pasajes veterotestamentarios proceden del *Comentario* augustino, sino que de los trece que presenta Erasmo, cuatro no figuran en esa obra (*Gn* 7, 9; *Sal* 143, 15; *Jr* 24, 3; *2 S* 9, 1); igualmente, aquellos que sí provienen de ese libro son citados en desorden por Erasmo y no siguen la disposición del heptateuco. Una posibilidad es que esta lista fuera realizada en diferentes tiempos y lecturas, y por ello los ejemplos se encuentran entremezclados; eso explicaría que los primeros siete sean del Nuevo Testamento y después aparezcan los del Antiguo. Incluso, como se ha dicho anteriormente, es posible ver que Erasmo no es émulo ciego de la Antigüedad ni de la veneración a los Padres, pues llega a disentir de la autoridad de Agustín en el único lugar donde lo menciona en este apartado. Después de citar el hebraísmo *quae fecit virtutem eorum pro quae fecit exercitibus illorum*, indica que aunque a Agustín le parece más una expresión hebrea,[59] a él, por su parte, le suena más griega: «*Nam hoc*

[57] Hier., *Ep.* 123, 5 (*PL* 22, 1049): *Honor autem impraesentiarum, vel pro eleemosyna, vel pro munere accipitur, ut est illud, Presbyteri duplici honori digni habeantur, maxime qui laborant in verbo et doctrina.*

[58] Erasmo señala a Jerónimo como causa de esta lectura en *Ann. in I Tim.*, *ASD* VI, 10, p. 98, ll. 10-5: «*Qui bene praesunt presbyteri. Presbyteri hic episcopi vocabulum est, non aetatis. Et honorem subsidium significat, non vulgarem istum honorem, decedere de via, aperire caput, flectere genu, quemadmodum non vno in loco annotauit et diuus Hieronymus. Siquidem in aliis eleemosyna dicitur, caeterum in iis quos aetas aut dignitas aut alioqui meritum venerandos reddit, honos appellatur praestitum officium. Et Latini munus honorarium vocant*».

[59] Aug., *Hept.* 5, 11, 3 (*PL* 34, 533): *Quae fecit virtutem Aegyptiorum. Hoc interpretes quidam latini minus intellegentes noluerunt dicere virtutem, sed virtuti, vel exercitui, quoniam id, quod ait Graecus* δύναμιν, *nonnulli exer-*

arbitratus est Augustinus ad Hebraicum idioma pertinere, cum mihi videatur idiomatis Graecanici».[60] Con este ejemplo es posible ver que el pensamiento de Erasmo respecto a la teología fue siempre un diálogo meditado y continuo de su propia búsqueda de las fuentes, así como de su lectura asidua de los Padres.

A veces Erasmo no hace una alusión explícita, pues espera que el lector pueda reconocerlos a fin de que, amparado en la autoridad patrística, se reafirme la idea expuesta. En su apartado sobre el amor (*caritas*) el humanista desarrolla la cuestión de su importancia con el sustento de muchos pasajes neotestamentarios (Holborn, 1933, pp. 243-9). Mientras discute la fuerza del amor con *Romanos* 5, 5[61] y 8, 28,[62] afirma categóricamente qué sucede cuando hay y cuando falta: «*Vbi friget caritas, nullae quamlibet numerosae leges sufficiunt. Vbi fervet, nulla opus est lege: Diligentibus, inquit, Deum, omnia cooperantur in bonum. Ama et fac quod vis, non enim peccat sincera caritas, ipsa sibi lex est, et ubique dictat, quid sit optimum factu*».[63] La última parte, que comienza por *ama et fac quod vis*, es el manifiesto erasmiano de que el amor sincero es la ley última del cristiano, pues aquél es quien dicta cuál es la mejor manera para actuar. Sin embargo, hay más en esa oración que tácitamente apoya a Erasmo. A la mitad del séptimo tratado a la *Carta de Juan* Agustín habla del amor (*PL* 35, 2032-2033); allí indica cuánto vale[64] y cómo sólo la intención de las acciones de los hombres puede discernirse con él.[65] Termina su argumentación con el siguiente precepto: «*Semel*

---

citum intellexerunt; sed elegans locutio est: quae fecit virtutem eorum intellegendum est, quid eam fecit, quoniam ad nihil eam redegit. Sed quia pluraliter dictum est, ideo suboscurum est.

60 *Ratio*, p. 267.

61 *Spes autem non confundit quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.*

62 *Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti.*

63 *Ratio*, p. 245.

64 Aug., *Ep. Io.* 7, 5 (*PL* 35, 2033): *Tantum valet charitas. Videte quia sola discernit, videte quia facta hominum sola distinguit.*

65 *Id.*: *Videte quid commendamus, quia non discernuntur facta hominum nisi de radice charitatis.*

ergo breve praeceptum tibi praecipitur: Dilige et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere».[66] El lector atento se percatará de inmediato que el dicho de Agustín: *Dilige et quod vis fac*, concuerda casi por completo con *Ama et fac quod vis*, y que el pasaje del humanista se complementa con el del africano, pues los dos tratan sobre las virtudes del amor y su impacto en las acciones humanas. En efecto, como para Agustín nada bueno puede existir que no contenga la raíz del amor, así para Erasmo es la ley que indica el mejor camino a seguir.[67]

Para finalizar este apartado, es conveniente analizar una adición a la cuarta versión que hasta ahora ha sido mal entendida. Erasmo, al hablar sobre las figuras retóricas como auxilio para la comprensión de los textos bíblicos, llega al vicio de la anfibología.[68] En la primera versión sólo comenta que incluso el mismo san Agustín para evitarla considera mejor utilizar un barbarismo que caer en ella y para ello pone de ejemplo la palabra *os* (hueso): «*Augustinus adeo vitari vult, ut existimet manifestarium soloecismum citius admitendum quam ambiguam dictionem et ossum dici mavult quam os, si unum aliquod significamus eorum, quae multa dicuntur ossa, non ora*».[69] Esta afirmación del africano, tomada de su *De doctrina Christiana*,[70] no es compartida por el humanis-

66 *Id.*

67 Agradezco a la Dra. María Alejandra Valdés por hacerme notar que en ese párrafo había una referencia a san Agustín.

68 *Ratio*, p. 272.

69 *Id.*

70 Aug., *De doctr. Christ.* 3, 7-8 (*PL* 34, 68): *Est etiam ambiguitas in sono dubio syllabarum, et haec utique ad pronuntiationem pertinens. Nam quod scriptum est: Non est absconditum a te os meum, quod fecisti in abscondito, non elucet legenti utrum correpta littera os pronuntiet an producta. Si enim corripiat, ab eo quod sunt ossa, si autem producat, ab eo quod sunt ora intellegitur numerus singularis. Sed talia linguae praecedentis inspectione diiudicantur. Nam in graeco non στόμα sed ὀστέον positum est. Unde plerumque loquendi consuetudo vulgaris utilior est significandis rebus quam integritas litterata. Mallem quippe cum barbarismo dici: Non est absconditum a te ossum meum, quam ut ideo esset minus apertum, quia magis latinum est.*

ta, pues asevera que: *Qua quidem in re non illi prorsus assentior*; después prosigue con los recursos a utilizar para evitar dicho vicio. En la segunda versión, para matizar su desavenencia con el santo, agrega que admitiría el barbarismo sólo al hablar con la multitud imperita, algo en lo que concuerda también Agustín, pues en su tiempo aún se hablaba y entendía esa lengua; pero que ni siquiera él se atreve a utilizar en sus escritos el solecismo *ossum*.[71] Finalmente en la cuarta versión incorpora justo después de su ampliación anterior: «*Sicut nec usquam dixit floriet pro florebit. Apud eos diu licebat loqui, apud quos licebat flos et ros pronuntiare neutro genere quemadmodum nos pronuntiamus os*». La edición de los Holborn carece de notas en este pasaje; sin embargo, tanto Charles Bené,[72] como Robert Sider,[73] apuntan a san Agustín, y en especial al segundo libro de *De doctrina Christiana*, como el origen de esta aplicación. Y ciertamente, en ese pasaje, menciona la peculiaridad del pueblo que en su tiempo pronunciaba el verso 18 del salmo 131 «*super ipsum autem floriet sanctificatio mea*, y no *super ipsum autem florebit sanctificatio mea*».[74] Sin embargo,

[71] *Ratio*, p. 272: [...] *nisi cum apud imperitam plebem verba fiunt. Nec aliud sensit Augustinus, cuius aetate vulgus promiscuum utcumque Latine tum intelligebat, tum loquebatur: alioqui, ubi in libris suis Augustinus umquam dixit ossum, amphibologiae vitandae gratia?*

[72] Bené, *op. cit*., p. 263: *Trois ans plus tard, en 1523, Erasme revient encore sur cette question, qui semble vraiment lui tenir a coeur: à l'exemple de* ossum, *il ajoute celui de* floriet, *mis au lieu de* florebit, *qu'une nouvelle lecture du* De Doctrina Christiana *lui a suggéré. Addition plus concluante que la précédente, puisqu'Augustin se fait alors l'acovat d'un purise de bon aloi [...] Il n'enlève rien au sens, bien sûr; cependant, un auditeur cultivé préférerait qu'on la corrigeât, et qu'on ne dît pas* floriet, *mas* florebit.

[73] CWE 41, p. 657, n. 889: Floreo *is a second conjugation verb with its future properly* florebit, *non* floriet, *as though it were a fourth conjugation verb. Erasmus alludes to* De doctrina Christiana *2.13.20 where Augustine notes that congregations sings Ps. 132, 18 using* floriet, *non* florebit.

[74] Aug., *De doctr. Christ.* 2, 13 (*PL* 34, 45): *Quam locutionem magis alienae linguae esse arbitror quam sensum aliquem altiorem. Illud etiam quod iam auferre non possumus de ore cantantium populorum: Super ipsum autem floriet sanctificatio mea, nihil profecto sententiae detrahit. Auditor tamen peritior mallet hoc corrigi, ut non floriet, sed florebit diceretur, nec quidquam impedit correctionem, nisi consuetudo cantantium.*

esa cita explica la adición de *floriet*, pero no *flos* ni *ros*. Sider sólo comenta que *flos* y *ros* son masculinos (con *o* larga) y difiere de *os*, que tiene una *o* breve.[75] Para resolver la cuestión es necesario volverse a otro Padre. Como se mencionó al inicio, en septiembre de 1522, Erasmo publicó la *editio princeps* de los *Commentarii in Psalmos* de Arnobio[76] en la imprenta de Froben. En su carta nuncupatoria al papa Adriano VI (Allen 5, ep. 1304, pp. 99-111), le comenta que al leer el comentario al salmo 138 encontró los solecismos que Agustín menciona en *De doctrina Christiana*: *ossum* en vez de *os* y *floriet* por *florebit*.[77] Tras desarrollar el tema sobre el latín de los tiempos de estos Padres, considera oportuno enumerar otros barbarismos que encontró en la lectura de Arnobio: *poenitemini* en forma conjugada y no *vos paeniteat*; *tribulantes* en sentido pasivo y no activo; *confundentes* por *erubescentes*. Inmediatamente añade: «*Hoc flos et hoc ros constanter pronuntiat genere neutro, nimirum ad formam os, oris*».[78] En efecto, podemos encontrar en la edición pasajes en los que aparece tanto *flos*[79] como *ros*[80] en género neutro. Igualmente, si tenemos en consideración

[75] CWE 41, p. 657, n. 889: Flos *and* ros *(long 'o') are both masculine and are different in pronunciation from the neuter* os *(short 'o')*.

[76] Es importante señalar que Erasmo adjudicó esta obra a Arnobio de Sicca (ss. III/IV) y no al oponente de Agustín del siglo V, el verdadero escritor de los comentarios.

[77] Allen 5, ep. 1304, p. 104, ll. 151-61: *Certe duo quaedam deprehendimus in hisce Commentariis, quae diuus Aurelius Augustinus testatur aetate sua vulgo corrupto solere pronunciari. Nam in Commentario Psalmi centesimi tricesimi octaui, ossum pro os —vnde ducitur paternus casus ossis, et multitudinis casus ossa—, et floriet pro florebit non semel ab hoc positum est, et ita vt satis appareat non esse casu factum: et quum dixisset os, velut interpretans populo adiecit id est ossum. Vtriusque rei meminit diuus Aurelius Augustinus in opere cui titulum inciidit De doctrina Christiana*.

[78] Allen 5, ep. 1304, p. 104, ll. 180-87.

[79] *Arnobii Afri commentarii*, 1522, fol. a ii[r]: *Contra herbam et araneam, et contra flos foeni, domine qui semper misertus es hominibus, quid moueris?*

[80] *Ib.*, fol. ii[v]: *Scala ista cuius caput pertingit in coelu, quindecim gradus habet in quinque liberis Mosi, et in decem praeceptis legis, ibi lapis ad caput Iacob unctus est, hic ipsum caput unctum ad ros Hermon destinatum est, non ad omne ros Hermon. Ros enim montis per circuitum habet descensus, nos ad illud ros attingimus*.

que Erasmo publicó a Arnobio en septiembre de 1522, y la cuarta versión de la *Ratio* en junio del año siguiente, los tiempos se ajustan para considerar que el humanista incorporó los ejemplos de *flos* y *ros* por la labor de edición de los *Commentarii*. Así, este párrafo sobre la anfibología y sus ampliaciones fue el producto de las lecturas que Erasmo realizó tanto de Agustín, como de Arnobio, y no sólo de aquél, como se había considerado.

Así concluye esta pequeña revisión a los Padres de la Iglesia en la *Ratio verae theologiae*. Entre las diferentes versiones del escrito sus menciones son recurrentes, pues Erasmo lo enriquece con la lectura que hizo de los santos. Del mismo modo, la base de muchas de las ideas expresadas fue Agustín de Hipona y, en especial, *De doctrina Christiana*; aun así, también sustentan a la *Ratio* autores como Jerónimo de Estridón, Orígenes de Alejandría y Juan Crisóstomo. Este fundamento de los Padres se ve reflejado en las citas y alusiones, que aparecen de forma explícita y tácita, de tal modo que es imposible en ocasiones diferenciar, a menos que se indague en gran medida, un razonamiento erasmiano de uno patrístico, pues se nutrió durante toda su vida de ellos para solidificar y robustecer su *Philosophia Christi*. Del mismo modo, aunque es claro que para Erasmo el objetivo de los estudios teológicos es el Nuevo Testamento y, por tanto, Cristo, no obstante, las únicas otras fuentes en las que Erasmo confió —incluso si no se ciega en los fallos que hayan llegado a tener por su humanidad—, para que el candidato a teología pudiera llegar sano y salvo a la fuente primigenia de salvación, son esos ríos de sabiduría y de óptima emulación que derivan y devienen la fuente principal de todas; esas vías y columnas en las que Erasmo decidió confiar al estudiante, futuro especialista de los estudios cristianos, futuro propugnador del cristianismo.

Bibliografía

Capítulo 1

Fuentes:

Agustín de Hipona, *Cartas*. Trad., introd. y notas de Lope Cirelluelo. Madrid, BAC, 1951. (Normal, 69)

———, *Confesiones*. Trad., introd. y notas de Olegario García de la Fuente. Madrid, Akal, 1986. (Akal Clásica, 1)

Atanasio de Alejandría, *La encarnación del Verbo*. Trad. de José C. Fernández Sahelices e introd. de Fernando Guerrero Martínez. Madrid, Ciudad Nueva, 1989. (BPa 6)

Basilio de Cesarea, *A los jóvenes: cómo sacar provecho de la literatura griega*. Trad., introd. y notas de Francisco Antonio García Romero. Madrid, Ciudad Nueva, 2011. (BPa 83)

Celso, *El discurso verdadero contra los cristianos*. Trad. e introd. de Serafín Bodelón. Madrid, Alianza Editorial, 1988. (El libro de bolsillo, 1324)

Cipriano de Cartago, *Obras*. Trad., introd. y notas de Julio Campos. Madrid, BAC, 1964. (Normal, 241)

Clemente de Alejandría, *Protréptico*. Trad., introd. y notas de María Consolación Iriart Hernández. Madrid, Gredos, 1994. (BCG 199)

Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*. Trad. de Argimiro Delgado-Velasco. Madrid, BAC, 2001. (Normal, 612)

Flavio Josefo, *Autobiografía. Sobre la antigüedad de los judíos (Contra Apión)*. 2.ª reimp. Trad., introd. y notas de José Ramón Busto. Madrid, Alianza Editorial, 1998. (El libro de bolsillo, 1273)

Juliano, *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*. Trad., introd. y notas de José García Blanco. Madrid, Gredos, 1982. (BCG 47)

Lactancio, *Instituciones divinas*. Trad., introd. y notas de Eustaquio Sánchez Salor. Madrid, Gredos, 1990. 2 vols. (BCG 136, 137)

Orígenes, *Contra Celso*. Trad., introd. y notas de Daniel Ruiz Bueno. Madrid, BAC, 1967. (Normal, 271)

Padres apologetas griegos (s. II). 2.ª ed. Trad. de Daniel Ruiz Bueno. Madrid, BAC, 1979. (Normal, 116)

Porfirio, *Contra los cristianos*. Trad., introd. y notas de Enrique A. Ramos Jurado *et. al*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 2006.

Sinesio de Cirene, *Cartas*. Trad., introd. y notas de Francisco Antonio García Romero. Madrid, Gredos, 1995. (BCG 205)

———, *Himnos. Tratados*. Trad., introd. y notas de Francisco Antonio García Romero. Madrid, Gredos, 1993. (BCG 186)

Tertuliano, *Apologético. A los gentiles*. Trad., introd. y notas de Carmen Castillo García. Madrid, Gredos, 2001. (BCG 285)

Estudios:

Barnes, Timothy David, *Tertullian. A Historical and Literary Study*. Oxford, Oxford University Press, 1971.

Brown, Peter, *Biografía de Agustín de Hipona*. Trad. de Santiago Tovar y María Rosa Tovar. Madrid, Revista de Occidente, 1970.

Cochrane, Charles Norris, *Cristianismo y cultura clásica*. 2.ª reimp. Trad. de José Carner. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Dodds, Eric Robertson, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Trad. de J. Valiente Malla. Madrid, Cristiandad, 1975. (El libro de bolsillo, 25)

FREDOUILLE, Jean-Claude, «L'apologétique latine pre-Constantinienne (Tertullien, Minutius Felix, Cyprien). Essai de typologie». En Antoine Wlosok y François Paschoud (eds.), *L'Apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prenicenienne*. Vandoeuvres-Ginebra, Fondation Hardt, 2005, pp. 39-67. (Entretiens sur l'Antiquité classique, 51)

GONZÁLEZ ROMÁN, Cristóbal, «Tolerancia y helenización en las relaciones entre cristianismo e Imperio en época antonina». En Francisco A. Muñoz Muñoz (coord.), *Confluencia de culturas en el Mediterráneo*. Granada, Universidad de Granada, 1993, pp. 79-96.

HADAS-LEBEL, Mireille, *Flavio Josefo. El judío de Roma*. Trad. de Mario Colbun de Llopis. Barcelona, Herder, 1994.

HOBER-REBENICH, Berlinde, «Hagiographic fiction as entertainment». En Heinz Hoffman (ed.), *Latin Fiction. The Latin novel in context*. Londres-N.Y., Routledge, 1999, pp. 187-212.

HOEK, Annewies van der, «Apologetic and Protreptic Discourse in Clement of Alexandria». En Antoine Wlosok y François Paschoud (eds.), *L'Apologétique chrétienne grécolatine à l'époque prenicenienne*. Vandoeuvres-Ginebra, Fondation Hardt, 2005, pp. 69-102. (Entretiens sur l'Antiquité classique, 51)

JAEGER, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*. 8.ª reimp. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México, Fondo de Cultura Económica, 2001. (Breviarios, 182)

MARROU, Henri Irénée, *Historia de la educación en la Antigüedad*. 1.ª reimp. Trad. de Yago Barja de Quiroga. México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

———, «Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino». En Arnaldo Momigliano (ed.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Trad. de Marta Hernández Iñíguez y pref. de Javier Arce. Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 145-70. (Alianza Universidad, 614)

PERRONE, Lorenzo, «Fra silenzo e parola. Dalla apologia alla testimonianza del cristianesimo nel *Contro Celso* di Origine». En Antoine Wlosok y François Paschoud (eds.),

L'Apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prenicenienne. Vandoeuvres-Ginebra, Fondation Hardt, 2005, pp. 103-49. (Entretiens sur l'Antiquité classique, 51)

Ramírez Batalla, Miguel Ángel, «*Christianos eimi*: La conformación identitaria del cristianismo primitivo». En Manuel Ordoñez Aguilar (ed.), *Ensayos de historiografía medieval*. México, UNAM-FES Acatlán, 2013, pp. 17-53.

———, *La idea de la romanidad en la Antigüedad tardía (161-395)*. Tesis, México, UNAM-FFL, 2005.

———, *Pars populi integra, plebs sordida. La imagen de los grupos inferiores de la sociedad romana en la época imperial*. Tesis, México, UNAM-FFL, 2012.

Redondo, Emilio y Javier Laspalas, «La educación paleocristiana». En E. Redondo (coord.), *Introducción a la historia de la educación*. Barcelona, Ariel, 2001, pp. 207-50.

Rhee, Helen, *Early Christian Literature. Christ and Culture in the Second and Third Centuries*. Londres-N. Y., Routledge, 2005.

Sordi, Marta, *Los cristianos y el Imperio romano*. Trad. de Amanda Rodríguez Fierro. Madrid, Encuentro, 1988. (Ensayos, 49)

Capítulo 2

Fuentes:

Aphthonii Progymnasmata. Ed. de Hugo Rabe. Lipsiae, Teubner, 1926. (*RG* 10)

Aristóteles, *Retórica*. Trad. de Quintín Racionero. Madrid, Gredos, 1999. (BCG 142)

Basile de Cesarée, *Homélies sur la richesse*. Ed. de Yves Courtonne. Paris, Typographie Firmin Didot et Cie., 1935.

Basilio de Cesarea, *A los jóvenes sobre el provecho de la literatura clásica*. Trad. de Teresa Martínez Manzano. Madrid, Gredos, 1998.

———, *Panegíricos a los mártires. Homilías contra las pasiones*. Trad. de María Alejandra Valdés García. Madrid, Ciudad Nueva, 2007. (BPa 73)

Gregorio de Nisa, *Elogio de Basilio*. Trad. de Lucas F. Mateo-Seco. Madrid, Ciudad Nueva, 2000. (BPa 31)

Ioannis Sardiani Commentarium in Aphthonii Progymnasmata. Ed. de Hugo Rabe. Lipsiae, Teubner, 1928.

Libanii Opera, Ed. de R. Foerster. Lipsiae, Teubner, 1915. Vol. 8.

Menandro el rétor, *Dos tratados de retórica epidíctica*. Trad. de Manuel García García y Joaquín Gutiérrez Calderón. Madrid, Gredos, 1996. (BCG 225)

Patrologia Graeca. Ed. de Jacques Paul Migne. Tournout, Brepols, 1835. Vol. 31.

Quintiliano de Calahorra, *Obra completa*. Trad. de Alfonso Ortega Carmona. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1997.

Teón, Hermógenes, Aftonio, *Ejercicios de retórica*. Trad. de María Dolores Martínez Reche. Madrid, Gredos, 1991. (BCG 158)

Estudios:

Bartelink, Gerhardus J. M., «Adoption et rejet des topiques profanes chez les panégyristes et biographes chrétiens de langue grecque», *SicGymn* 39, 1986, pp. 25-40.

Bompaire, Jacques, *Lucien Ecrivain. Imitation et creation*. Paris, E. de Boccard, 1958.

Burgess, Theodore C., «Epideictic Literature», *CPh* 3, 1902, pp. 89-261. (= N. Y., 1987)

Butts, James R., *The* progymnasmata *of Theon*. Tesis doctoral [Claremont Graduate School], Ann Arbor, UMI, 1990.

Calboli Montefusco, Lucia, *Exordium, Narratio, Epilogus*. Bologna, CLUEB, 1988.

Delehaye, Hippolyte, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Bruxelles, Societé des Bollandistes, 1966.

Fruteau de Laclos, Henry, *Les progymnasmata de Nicolaos de Myra dans la tradition versicolore des exercises preparatoires de rhetorique*. Montpellier, Atelier National de Reproduction de Theses, 1999.

Garrison, Roman, «Paul's Use of the Athlete Metaphor in 1 Corinthians 9». En *id.*, *The Graeco-roman Context of Early Christian Literature*. Bath, Sheffield Academic Press, 1997, pp. 95-104. (=*SR* 22, 1993, pp. 209-17)

Grégoire, Réginald, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*. Fabriano, Monastero San Silvestro Abate, 1987.

Harl, Marguerite, «Les modèles d'un temps ideal dans quelques récits de vie des Pères Cappadociens». En *ead., Le dechiffrement du sens: études sur l'hermeneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*. Paris, Brepols, 1993, pp. 313-34.

Karavites, Peter, «Saint Basil and Byzantine Hymnology», *The Greek Orthodox Theological Review* 37, 1992, pp. 203-14.

Lausberg, Heinrich, *Manual de retórica literaria*. Madrid, Gredos, 1999. 3 vols.

Marrou, Henri Irénée, *Historia de la educación en la Antigüedad*. Madrid, Akal, 1985.

Martínez Conesa, José A., «Imágenes y motivos clásicos en la pedagogía de Basilio el Grande», *EC* 26, 1984, pp. 401-9.

Nicola, A. de, «Il θειὸς τῶν ἐγκώμιων λόγος nella *Vita di san Gregorio Taumaturgo* di Gregorio Nisseno». En *id.*, *La narrativa cristiana antica*. Roma, IPA, 1995, pp. 283-300.

Pérez Custodio, María Violeta, «La síncrisis de Quintiliano y Aftonio en el XVI: a propósito de los *progymnasmata*». En Tomás Albadalejo *et al.* (eds.), *Quintiliano: historia y actualidad de la retórica*. Calahorra, Gobierno de La Rioja, 1998, pp. 1457-67. Vol. 3.

Pernot, Laurent, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*. Paris, Brepols, 1994. 2 vols.

———, «Les *topoi* de l'éloge chez Ménandros le rétheur», *RÉG* 99, 1986, pp. 34-53.

Pfitzner, Victor C., *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*. Leiden, Brill, 1967.

QUACQUARELLI, Antonio, «Sopravvivenze retoriche dell'antica concezione del martirio nella liturgia». En *id.*, *Retorica e liturgia antenicena*. Roma, Desclée & Cie., 1960, pp. 201-20.

———, «Inventio ed elocutio nella retorica cristiana antica». En *id.*, *Retorica e iconologia*. Bari, Istituto di Letteratura Cristiana Antica, 1982, pp. 31-58. (= *VetChr* 9, 1972, pp. 191-218)

RINKER, Craig Wayner, *The art of censure: classical* psogos *rhetoric*. Tesis doctoral, Ann Arbor, UMI, 1979.

RUIZ SOLA, Aurelia, «La asimilación de la heroicidad a la santidad cristiana». En *ead.* y C. Pérez González (eds.), *Cristianismo y paganismo: Ruptura y continuidad*. Burgos, Universidad de Burgos, 2003, pp. 211-22.

SCHOULER, Bernard, *La tradition hellénique chez Libanios*. Paris, Les Belles Lettres, 1984. 2 vols.

VALDÉS GARCÍA, María Alejandra, *La* paideia *en Basilio de Cesarea*. Tesis doctoral, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005. (Colección Vítor, 168)

———, «La *sýnkrisis* en Basilio de Cesarea», *Nova tellus* 25, 2007, pp. 235-62.

Capítulo 3

Fuentes:

AGUSTÍN de Hipona, *La Trinidad*, 4.ª ed. Trad. de Luis Arias. Madrid, BAC, 1985. (Normal, 39)

———, *De Trinitate. Libri XV*. Ed. de W. J. Mountain y François Glorie. Turnhout, Brepols, 1968. 2 vols. (CCSL 50, 50 A)

Estudios:

ANOZ, José, «Cronología de la producción agustiniana», *Augustinus* 47, 2002, pp. 229-312.

———, *San Agustín. Sermones nuevos*. Madrid, Editorial Revista Agustiniana, 2001. (Manantial, 6)

Camelot, Pierre-Thomas, «A l'éternel par le temporel (*De Trinitate* IV, XVIII, 24)», *Revue des Études Augustiniennes* 2, 1956, pp. 163-72.

Capánaga, Victorino, *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*. Madrid, BAC, 1974. (Maior, 8)

Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona, Herder, 2000.

Dodaro, Robert, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Domínguez Valdés, Patricio, «La crítica de Agustín de Hipona a la filosofía en *De civitate Dei*», *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34, 2017, pp. 65-84.

Fitzgerald, Allan. D., dir., *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos, Monte Carmelo, 2001.

Ladaria, Luis F., «Persona y relación en el *De Trinitate* de san Agustín», *Miscelánea Comillas* 57, 1972, pp. 245-91.

Lods, Marc, «La personne du Christ dans la 'conversion' de saint Augustin», *Recherches Augustiniennes* 11, 1976, pp. 3-34.

Moriones, Francisco, *Teología de san Agustín*. Madrid, BAC, 2004. (Normal, 649)

Oroz Reta, José y José Antonio Galindo Rodrigo, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*. Valencia, EDICEP, 2005. 2 vols.

Sesboüé, Bernard, *Jesucristo, el único mediador*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 1990. 2 vols.

Velásquez, Óscar, «Agustín y Porfirio: La controversia sobre la teúrgia y la purificación del alma». En Silvana Filippi (ed.), *Cristianismo y helenismo en la Filosofía tardoantigua y medieval*. Rosario, Argentina, Paideia, 2009, pp. 127-37.

Capítulo 4

Fuentes:

Agustín de Hipona, *Cartas*. Madrid, BAC, 1953. Vol. 2.
———, *Confesiones*. México, OALA, 1996.
———, *Enarraciones sobre los Salmos*. Madrid, BAC, 1966. Vol. 21
———, *Escritos antidonatistas*. Madrid, BAC, 1987-1990. Vols. 32-3
———, *Homilías*. Madrid, BAC, 1952. Vol. 10.
———, *La ciudad de Dios*. Madrid, BAC, 1964-5. Vols. 16-7.
———, *Sermones*. Madrid, BAC, 1958. Vol. 7.
———, *Sermones*. Madrid, BAC, 1965. Vol. 20.
———, *Sermones*. Madrid, BAC, 1983-5. Vols. 23-6.
———, *Tratado de la Santísima Trinidad*. Madrid, BAC, 1956. Vol. 5.
———, *Tratados morales*. Madrid, BAC, 1954. Vol. 12.
———, *Tratados sobre la gracia*. Madrid, BAC, 1956. Vol. 6.
———, *Tratados sobre el Evangelio de san Juan*. Madrid, BAC, 1968. Vols. 20-1.
Biblia de Jerusalén Latinoamericana. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

Estudios:

Castillo, Ezequiel, *Tú eres el Cristo. Ensayo de síntesis cristológica*. México, Ediciones San Pablo, 2004.
Cipriani, Nello, *Muchos y uno solo en Cristo*. Madrid, Agustiniana, 2013.
Cuenca Coloma, Juan Manuel, *El cristocentrismo de san Agustín*. Valladolid, Estudio agustiniano, 1986.
Dupuis, Jacques, *Introducción a la cristología*. Pamplona, Verbo Divino, 1994.
González de Cardedal, Olegario, *Cristología*. Madrid, BAC, 2012. (*Sapientia Fidei*. Manuales de Teología, 24)

González Faus, J. Ignacio, *La humanidad nueva: Ensayo de cristología II*. Barcelona, EAPSA, 1974.
Grillmeier, Alois, *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el Concilio de Calcedonia (451)*. Salamanca, Sígueme, 1997.
Jaramillo Escutia, Roberto y Juan Carlos Casas García, *Notas de Historia eclesiástica antigua. Siglos I-IX*. México, UPM, 2005.
Moriones, Francisco, *Teología de san Agustín*. Madrid, BAC, 2004.
Oroz Reta, José y José Antonio Galindo Rodrigo, *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*. Valencia, EDICEP, 2005. 2 vols.
Prinzivalli, Emanuela y Manlio Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*. Roma, Morcelliana, 2012.
Simonetti, Manlio y Emanuela Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*. Bologna, EDB, 2010.

Diccionarios:

Berardino, Angelo di, dir., *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*. Salamanca, Sígueme, 1992. 2 vols.
Fitzgerald, Allan D., dir., *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Madrid, Monte Carmelo, 2001.
Lasanta, Pedro Jesús y Rafael del Olmo, dirs., *Diccionario doctrinal de san Agustín*. Madrid, EDIBESA, 2003.

Capítulo 5

Ediciones y traducciones de Erasmo:[1]

Desiderii Erasmi Roterodami, Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum et emendatum... Apud Inclytam Germaniae Basilaeam [In aedibus

[1] Se presentan en orden cronológico.

Ioannis Frobenii Hammelburgensis. Mense Februario. Anno. M.D.XVI.]

———, *Ratio seu Methodus compendio perueniendi ad veram Theologiam per Erasmum Roterodamum. Argumenta in omneis epistolas Apostolorum per eundem copiosus explicata. Cum gratia et priuilegio. [Lovanii apud Theodoricum Martinum Alostensem. An. M.D.XVIII.]*

———, *Ratio seu methodus compendio perueniendi ad ueram Theologiam, per Erasmum Roterodamum. Ex accurata autoris recognitione. In inclyta Basilea, [in aedibus Ioannis Frobenii] An. M.D.XX. [mense Februario.]*

———, *Ratio seu methodus compendio perueniendi ad ueram Theologiam, per Erasmum Roterodamum, postremum ab ipso autore castigata et locupletata. Paraclesis, id est, exhortatio, ad studium Euangelicae philosophiae per eundem. In inclyta Basilea, [in aedibus Ioannis Frobenii] An. M.D.XXII. [mense Iunio.]*

Allen, P. S., H. M. Allen et H. W. Garrod, eds., *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*. Oxford, Oxford Clarendon Press, 1906–1958. 12 vols.

Desiderii Erasmi Roterodami, Ratio Verae Theologiae, Desiderius Erasmus Roterodamus: Ausgewahlte Werke. Ed. de Hajo y Annemarie Holborn. Munich, C. H. Beck, 1933.

———, *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*. Amsterdam, North-Holland 1969-.

Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967-1990. 8 vols.

Rivera Díaz, Pedro Emilio, *Ratio verae theologiae de Erasmo de Rotterdam: edición crítica y traducción comentada*. Tesis doctoral, México, UNAM, 2020.

Sider, Robert D., trad., *The New Testament Scholarship of Erasmus: An Introduction with Erasmus' Prefaces and Ancillary Writings*. Toronto, Toronto University Press, 2019. (CWE 41)

Winkler, Gerhard B., trad., *In Novum Testamentum Praefationes vorreden zum Neuen Testament, Ratio Theologische*

Methodenlehre, Übersetzt, eingeleitet und mit Ammerkungen versehen von Gerhard B. Winkler (Ausgewählte Schriften 3, acht bände Lateinisch und Deutsch, Herausgeben von Werner Welzig), WBG, 2016.

Ediciones de Erasmo de los Padres de la Iglesia:

Arnobii Afri, Desiderii Erasmi Roterodami præfationem ad nuper electum pontificem Romanum Adrianum huius nominis sextum. Arnobii Afri, uetusti pariter ac laudatissimi scriptoris commentarios, pios iuxta ac eruditos in omnes psalmos, sermone Latino, sed tum apud Afros uulgari, per Erasmum Roterodamum proditos et emendatos. Desiderii Erasmi Roterodami commentarium in psalmum: Quare fremuerunt gentes, Basilea, ex aedibus Ioannis Frobenii anno M.D.XIII. Mense Septembri.

Caecilii Cypriani, Opera divi Caecilii Cypriani episcopi Carthaginensis, ab innumeris mendis repurgata, adiectis nonnullis libellis ex uetustissimis exemplaribus, quæ hactenus non habebantur, ac semotis iis, quæ falso uidebantur inscripta, una cum annotatiunculis. Atque hæc omnia nobis praestitit ingenti labore suo Erasmus Roterodamus, uir iuuandis optimis studiis natus. Apud inclytam Basileam ex officina Frobeniana.

Divi Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, omnium operum [...], Basileae M.D.XXVIIIIX, 10 vols.

Divi Basilii, En amice lector, thesaurum damus inaestimabilem Divum Basilium vere magnum sua lingua disertissime loquentem quem hactenus habuisti Latine balbutientem Vnum hunc dedit nobis Graecia numeris omnibus absolutum, siue pietatem animi spectes, siue sacrae pariter ac prophanae philosophiae peritiam, siue diuinitus afflatam eloquentiam. Mihi crede, reddet te tibi meliorem, quisquis hunc familiarem habere uoles. Operum catalogum et Erasmi Roterodami praefationem uersa pagina monstrabit. Basileae ex officina Frobeniana anno XXII mense Martio. Cum priuilegio Caesareae Maiestatis ad annos sex.

Divi Hilarii Pictavorum episcopi lucubrationes per Erasmum Roterodamum non mediocribus sudoribus emendatas, formulis nostris operaque nostra, quantum licuit, ornauimus [...] In officina Frobeniana apud inclytam Basileam. Anno. M.D.XXIII. mense Febr.

Diui Ioannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani et diui Athanasii Alexandrini Archiepscopi lucubrationes aliquot non minus elegantes quam utiles, nunc primum uersae et in lucem editae per Des. Erasmum Roterod. Catalogum singularum reperies in proxima pagina. Basileae apud Ioann. Frobenium M.D.XXVII. Cum gratia et priuilegio Caesareo.

Divi Irenaei, Opus eruditissimum Diui Irenaei Episcopi Lugdunensis in quinque libros digestum, in quibus mire retegit et confutat ueterum haereseon impias ac portentosas opiniones, ex uetustissimorum codicum collatione quantum licuit emendatum opera Des. Erasmi Roterodami, ac nunc primum in lucem editum opera Io. Frobenii. Additus est index rerum scitu dignarum. Apud inclytam Basileam anno M.D.XXVI. Cum gratia et priuilegio Caesareo.

Divi Eusebii Hieronymi, Omnium operum Diui Eusebii Hieronymi Stridonensis [...] Apud inclytam Basileam ex acuratissima officina Frobeniana, 1516. 9 vols.

Prudentii, Commentarius Erasmi Roterodami in Nucem Ouidii, ad Ioannem Morum Thomae Mori filium. Eiusdem commentarius in duos hymnos Prudentii, ad Margaretam Roperam Thomae Mori filiam. Basileae apud Ioannem Frobenium, Anno M.D.XXIIII. Cum priuilegio Caesareo.

Otras colecciones:

Migne, Jacques Paul, ed., *Patrologiae cursus completus series Latina*. Parisiis, Garnier, 1844-1902. 221 vols.

Estudios:

Arnoud, Visser, «Erasmus, the Church Fathers and the ideological implications of Philology», *Erasmus Studies* 31/1, 2011, pp. 7-31.

Bené, Charles, *Érasme et saint Augustin ou influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme*. Genéve, Libraire Droz, 1969.

Chantraine, Georges, *«Mystère» et «Philosophie du Christ» selon Érasme: Étude de la lettre à P. Volz et de la «Ratio verae theologiae», 1518*. Namur, Presses Universitaires de Namur, 1971.

Fitzgerald, Allan D., ed., *Augustine through the ages: An Encyclopedia*. Cambridge, William B. Erdmans Publishing Company, 1999.

Godin, André, *Erasme lecteur d'Origène*. Genéve, Libraire Droz, 1982.

Minnich, Nelson H., «Alberto Pio's defense of scholastic theology», en *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*. Leiden, Netherlands, 2008, pp. 277-95. (Brill's companions to the Christian tradition, 9)

Pabel, Hilmar y Mark Vessey, *Holy Scripture speaks: the production and reception of Erasmus' Paraphrases on the New Testament*. Toronto, University of Toronto Press, 2002.

Scheck, Thomas P., *Erasmus' Life of Origen: A new annotated translation of the prefaces to Erasmus of Rotterdam's edition of Origen's writings (1536)*. Washington, CUA Press, 2016.

Temas patrísticos 3
fue realizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM,
se terminó de producir en octubre de 2021
en la Editora Seiyu de México S. A. de C. V.
Tiene un formato de publicación electrónica enriquecida
exclusivo de la serie jillo así como salida a impresión por demanda.

En el diseño de la colección y en la composición de este volumen,
realizados por Editora Seiyu y Juan Pablo Granados Gómez,
se utilizaron las familias tipográficas Gentium e Ibarra Real
en diferentes puntajes y adaptaciones.

La totalidad del contenido de la presente publicación
es responsabilidad del autor, y en su caso, corresponsabilidad
de los coautores y del coordinador o coordinadores de la misma.
El cuidado de la edición académica estuvo a cargo
de María Alejandra Valdés García.

Imagen en la cubierta:

Anónimo (*c.* s. XVI). Asamblea retabular con una representación pictórica de los cuatro Padres de la Iglesia Latina. En la imagen san Ambrosio de Milán. Banco inferior del retablo mayor o maestro sobre el que se apoyan las cuatro columnas corintias aludiendo a los cuatro pilares de la Iglesia. Templo de Nuestra Señora de la Asunción (s. XVI) en Villamelendro de Valdavia, provincia de Palencia, comunidad autónoma de Castilla y León, España.

Contenido interactivo



Esta tercera entrega de *Temas patrísticos*, nos ofrece cinco sustanciosos escritos. El primero de ellos "Las posturas de los Padres de la Iglesia ante la cultura clásica del siglo II al IV" muy pedagógico, en cuanto que funge de bisagra entre el mundo profano y el cristiano; el siguiente, titulado "Encomio y vituperio en las *Homilías diversas* de Basilio de Cesarea" aborda un tema retórico preciso: el panegírico; Agustín de Hipona protagoniza dos capítulos sobre cristología, cada uno con una aproximación distinta, y concluimos el volumen con una valoración sobre la importancia de los padres de la Iglesia en la obra de Erasmo de Rotterdam *Método para llegar en breve a la verdadera Teología*, artículo de lectura muy ilustrativa, pues Erasmo fue editor y traductor de autores eclesiásticos que debieron su amplia difusión a este conocido humanista.





